

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOLOGÍA



TESIS DOCTORAL

Dioniso en la obra de Plutarco

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Soraya Planchas Gallarte

Director

Alberto Bernabé Pajares

Madrid

Universidad Complutense de Madrid

Facultad de Filología

Doctorado en Estudios del Mundo Antiguo



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID

TESIS DOCTORAL

Dioniso en la obra de Plutarco

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR PRESENTADA POR

Soraya Planchas Gallarte

Director

Alberto Bernabé Pajares

Madrid 2019



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID

**DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD DE LA TESIS
PRESENTADA PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTOR**

D./Dña. Soraya Planchas Gallarte,
estudiante en el Programa de Doctorado Estudios del Mundo Antiguo,
de la Facultad de Filología de la Universidad Complutense de
Madrid, como autor/a de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor y
titulada:

Dioniso en la obra de Plutarco

y dirigida por: Alberto Bernabé Pajares

DECLARO QUE:

La tesis es una obra original que no infringe los derechos de propiedad intelectual ni los derechos de propiedad industrial u otros, de acuerdo con el ordenamiento jurídico vigente, en particular, la Ley de Propiedad Intelectual (R.D. legislativo 1/1996, de 12 de abril, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley de Propiedad Intelectual, modificado por la Ley 2/2019, de 1 de marzo, regularizando, aclarando y armonizando las disposiciones legales vigentes sobre la materia), en particular, las disposiciones referidas al derecho de cita.

Del mismo modo, asumo frente a la Universidad cualquier responsabilidad que pudiera derivarse de la autoría o falta de originalidad del contenido de la tesis presentada de conformidad con el ordenamiento jurídico vigente.

En Madrid, a 19 de julio de 2019

**SORAYA
PLANCHAS
GALLARTE**
Fdo.: _____

Firmado digitalmente por SORAYA
PLANCHAS GALLARTE
Nombre de reconocimiento (DN):
2.5.4.13=Qualified Certificate: RACER-
PF-SW-KPSC, l=CUENCA, st=CUENCA,
serialNumber=D4622153G,
1.3.6.1.4.1.17326.30.4=NIF,
sn=PLANCHAS GALLARTE,
givenName=SORAYA, cn=SORAYA
PLANCHAS GALLARTE, c=ES
Fecha: 2019.07.11 18:14:49 +02'00'

Esta DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD debe ser insertada en
la primera página de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor.

SORAYA PLANCHAS GALLARTE

DIONISO EN LA OBRA DE PLUTARCO

Tesis doctoral dirigida por

Alberto Bernabé Pajares

Madrid 2019

Tesis doctoral financiada por un Contrato FPI (Ref: BES-2014-067805) del MINECO y realizada en el marco del Proyecto de Investigación FFI 2013-43126-P (MICINN) y FFI 2015-65206-P (MINECO).

Ἡ Ἰθάκη σ' ἔδωσε τ' ὠραῖο ταξεῖδι.
Χωρὶς αὐτὴν δὲν θᾶβγαινες στὸν δρόμο.
Ἄλλα δὲν ἔχει νὰ σὲ δώσει πιά.

Κι ἂν πτωχικὴ τὴν βρεῖς, ἡ Ἰθάκη δὲν σὲ γέλασε.
Ἔτσι σοφὸς ποῦ ἔγινες, μὲ τόση πείρα,
ἤδη θὰ τὸ κατάλαβες ἡ Ἰθάκες τί σημαίνουν.

Ítaca te dio el gran viaje.
Sin ella no habrías comenzado el camino.
Nada tiene ya que darte.

Y si la encuentras escasa, Ítaca no te engañó.
Tan sabio como te has vuelto, con tanta experiencia,
ya habrás comprendido qué significan las Ítacas.

C. Kavafis *Ítaca*, vv. 31-36

AGRADECIMIENTOS

Me gustaría expresar mi agradecimiento a todas aquellas personas que durante estos años han contribuido, de una u otra manera, a ver terminada esta tesis doctoral.

En primer lugar, quiero dar las gracias a mi director de tesis, el profesor Alberto Bernabé Pajares, por su dedicación, su paciencia y su manera de ser, porque, desde la carrera, me ha apoyado incondicionalmente y porque, si hoy escribo estas líneas, es en gran medida gracias a él.

También quisiera agradecer a Renaud Gagné, quien me tutorizó la estancia realizada en la Universidad de Cambridge realizada en 2017, y a Lautaro Roig Lanzillotta, mi tutor en la segunda estancia, en la Universidad de Groningen en 2018, porque hizo que me sintiera como un miembro más de la universidad y de su familia. También a la Fondation Hardt y a la SEEC por aquella estancia tan necesaria como productiva.

Quiero hacer una mención especial a Ana Jiménez San Cristóbal, por su cercanía y por tratarme como si fuera su doctoranda; a Raquel Martín, Miguel Herrero, Juan Antonio Álvarez Pedrosa, Marco Antonio Santamaría, Mercedes López Salvá, Vicente Cristóbal, Fernando García Romero, Salvador Bernet y a todos los profesores que han contribuido desde que empecé Filología Clásica a formarme como filóloga y como persona.

Por supuesto, no puedo olvidar a mis compañeros de promoción (2007-2012), cuya compañía hizo de aquellos años los cinco mejores de mi vida: Pablo Rodríguez, Belén Salmerón, Inés Lobo, Jesús Gutiérrez, José Lara, José Luis Puch, Guillermo Cano, Ezequiel Domingo, Laura Santiago, Adrián Vicario, Verónica González, María Lorenzo. También a mis amigos de calimochadas, con los que tan buenas charlas compartí. Por último, quiero agradecer especialmente a Álvaro Cancela Cilleruelo su disposición constante y, sobre todo, su amistad, porque es necesario contar con buenos amigos para realizar un camino tan largo y duro como este.

No me olvido de mis colegas y compañeros de fatigas: Juan Piquero, M^a Victoria Vaello, Ignacio Sanz, Marina Míguez, Cristina Filimonos, Pablo Pinel, Alejandro Abad, Julia Aguilar, Víctor Sabaté, Iván López, Paloma Guijarro y los grupos de *Downtorandos* y *Filoloqué*. También quiero darle las gracias muy especialmente a Macarena Calderón por contar siempre conmigo; a Juan Briceño, por ser mi compañero de principio a fin; a Inma Hernández-Tejero, porque siempre ha sabido sacarme una sonrisa; a María Flores Rivas, porque ha sido uno de los mejores descubrimientos; y a mi compi Pablo de Paz, porque nunca habría podido tener mejor compañero de viaje.

Me gustaría dedicar unas palabras a mis compañeros de la Universidad de Groningen por su cálida acogida y por el hecho de que sigan acordándose de mí, porque, pese a la distancia, me siento muy cerca de ellos: thanks for those three unforgettable months in that little ‘bubble’ called Groningen: Luisa, Gemma, Ayhan, Vivi, Alberto, Christoph, Mirjam, Jason y a todos los demás.

A mis amigos de Cuenca, en especial a Andrea Jarabo, con la que compartí los mejores años en Madrid, a Rocío Moreno, por su cariño y su apoyo, a Adriana Moreno, por su interés, y a Rocío Bustos, María Alique, Paula Pérez, Carmen Bustos, María Martínez y Bea Martínez, así como a todos los amigos del *Tilidiario* por la energía que me han sabido transmitir.

No podría terminar estos agradecimientos sin mencionar a Israel Muñoz Gallarte, mi mentor, mi confidente y otro de los ‘responsables’ de esta tesis doctoral. A él le debo el haber encontrado mi vocación y las fuerzas para seguir cada vez que me tropezaba.

Pero sin duda, a quien le debo su paciencia durante estos cuatro años es a Aitor Benito González, mi pilar durante el doctorado. A él, por encima de todo, le agradezco su tiempo y su cariño infatigable.

Finalmente, debo decir que mi gratitud infinita pertenece a mis padres, Montse y Jose, y a mi hermano, porque sin ellos no habría llegado hasta aquí. Gracias a ellos soy lo que soy y, por el esfuerzo que hicieron desde el principio, a ellos me gustaría dedicar de manera especial esta tesis doctoral que tanto tiempo les ha robado.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	1
ÍNDICE	5
RESUMEN	9
ABSTRACT	13
ABREVIATURAS EMPLEADAS	17
VIDAS PARALELAS	18
MORALIA.....	18
OTRAS ABREVIATURAS	21
INTRODUCCIÓN	23
1. EPÍTETOS DE DIONISO	29
1.1. Dioniso, dios del vino	29
1.1.1. Μεθυμναῖος, Εὐβουλεύς.....	29
1.2. Dioniso Liberador	31
1.2.1. Λύσιος, Λυαῖος, Ἐλευθερεύς, Λίβερ Πατήρ	31
1.3. Epítetos sobre ritos y fiestas dionisiacos	37
1.3.1. Θρίαμβος.....	37
1.3.2. Χορεῖος	38
1.3.3. Εὖτιος	39
1.3.4. Βουγενής y Ἄξιος ταῦρος.....	40
1.3.5. Ζαργεύς, Νυκτέλιος, Ἴσοδαίτης.....	42
1.3.6. Λικνίτης	49
1.3.7. Βάκχος	51
1.3.8. Ἰακχος	53
1.4. Epítetos relacionados con la vegetación	54
1.4.1. Δενδρίτης	55
1.4.2. Φλεῖος	56
1.4.3. Ὕψης.....	57
1.5. Epítetos sobre la actitud del dios con los mortales.....	59

1.5.1.	Χαριδότης y Μειλίχιος frente a Όμηστής y Άγριόνιος	59
1.6.	Conclusiones	62
2.	FIESTAS Y CULTOS DE DIONISO	69
2.1.	Léxico sobre las diferentes fiestas	69
2.1.1.	Όργια y όργιασμοί	70
2.1.2.	Βάκχος	76
2.1.3.	Θίασος	78
2.1.4.	Τελετή	79
2.1.5.	Μυέω	80
2.1.6.	Ναρθηκοφόρος	81
2.1.7.	Τεχνίτης	82
2.2.	Cultos dionisiácos en Plutarco	84
2.2.1.	Agrionias	84
2.2.2.	Nictelias	89
2.2.3.	Titánicas	91
2.2.4.	Heroida	94
2.2.5.	Faleforias	95
2.2.6.	Culto de la Bona Dea	97
2.2.7.	Antesterias	102
2.2.8.	Leneas	106
2.2.9.	Dionisias urbanas y rurales	108
2.2.10.	Oscoforias	112
2.3.	Agrupaciones de devotos y sacerdotes de Dioniso y sus cultos	116
2.3.1.	Tíades de Delfos	116
2.3.2.	Mujeres de Έlide	123
2.3.3.	Clodonas y Mimálonas	128
2.3.4.	Culto de los argivos a Dioniso Bougenés	129
2.3.5.	Hosios	131
2.4.	Conclusiones	132
3.	EPISODIOS MITOLÓGICOS	141
3.1.	La función del mito en Plutarco	141
3.2.	Mitos	145
3.2.1.	El desmembramiento de Dioniso a manos de los Titanes	145

3.2.2.	Las hijas de Minias	154
3.2.3.	Ariadna y Dioniso	157
3.2.4.	La catábasis de Dioniso y la apoteosis de Sémele	162
3.2.5.	Las nodrizas de Dioniso	165
3.3.	Conclusiones	167
4.	IDENTIFICACIONES Y ATRIBUTOS DE DIONISO	171
4.1.	Identificaciones de Dioniso con otros dioses	171
4.1.1.	Dioniso y Osiris	171
4.1.2.	Dioniso y el dios judío	177
4.1.3.	Otras identificaciones	181
4.2.	Atributos	183
4.2.1.	Elementos rituales	183
4.2.2.	Las plantas	185
4.2.3.	La música y la danza	187
4.2.4.	Animales	189
4.3.	Conclusiones	190
5.	PLUTARCO Y LOS MISTERIOS DIONISIÁCOS	195
5.1.	Dioniso y los misterios anteriores a Plutarco.....	195
5.2.	Confluencia del orfismo con los misterios dionisiacos.....	197
5.3.	Los misterios órfico-dionisiacos: testimonio en primera persona	200
5.3.1.	Estado de la cuestión.....	200
5.3.2.	Características de los misterios en los que se inició Plutarco	202
5.4.	Conclusiones	211
	CONCLUSIONES GENERALES.....	215
	CONCLUSIONS	225
	APÉNDICE I: TEXTOS DE PLUTARCO	235
	APÉNDICE II: TABLA DE EPÍTETOS	271
	BIBLIOGRAFÍA.....	275

RESUMEN

DIONISO EN LA OBRA DE PLUTARCO

LA PRESENTE TESIS DOCTORAL ofrece un estudio exhaustivo sobre las referencias al culto de Dioniso en las *Vidas* y los *Moralia* de Plutarco, una de las fuentes más importantes sobre la religión dionisiaca, especialmente de la época imperial. El interés de su obra radica en su gran extensión y en el hecho de tratarse de un testimonio directo sobre algunos de los cultos que se realizaban entre los siglos I y II d.C. Además, su cargo como sacerdote en Delfos le otorgó una posición privilegiada para conocer en profundidad los ritos que allí se practicaban.

Los pasajes considerados para este estudio son todos aquellos referentes a cualquier culto, epíteto, mito o atributo relacionado con el dios. El contenido ha sido dividido en diferentes secciones temáticas. En la primera parte, el análisis de todos los epítetos referidos a Dioniso revela que la mayoría de ellos se emplean en un contexto simposiaco o ritual. No obstante, la variedad hallada me ha permitido hacer una subdivisión más precisa de las epiclesis conforme a los siguientes criterios: los referidos a Dioniso como dios del vino, los que reflejan su faceta de dios liberador, los epítetos rituales, los vinculados a su poder fecundador como dios de la vegetación y, por último, los que aluden a su actitud con los mortales.

El segundo capítulo está dedicado al estudio de referencias a las fiestas y cultos dedicados a Dioniso. El análisis comienza con un apartado sobre la terminología empleada por el autor para referirse a los ritos dionisiacos (ὄργια, τελετή), a sus fieles (βάκχος, θίασος, ναρθηκοφόρος y participios de μυέω) y a otros trabajadores especializados (τεχνίτης). En un segundo apartado he tratado las fiestas, entre las que destacan las Agrionias, celebradas en Orcómeno y, seguramente, también en otras zonas de Beocia. También he estudiado las Nictelias, unas de ellas celebradas en Delfos, y a la práctica de las Faleforias, a la que el autor solo alude para compararlas con las Pamilias, festividad egipcia similar. El culto de la Bona Dea, que Plutarco identifica erróneamente con uno dedicado a Perséfone de trasfondo órfico, se tributa en realidad a una diosa itálica de la fertilidad. A continuación se tratan las

fiestas atenienses (las Dionisias urbanas y rurales, las Antesterias, las Leneas y las Oscoforias), de las que encontramos pocas alusiones, a excepción de las últimas, que aparecen descritas en la *Vida de Teseo* con el propósito de vincular a Atenas con su pasado heroico. El tercer apartado está dedicado a los grupos de devotos del dios y al culto que realizan. Los dos grupos de sacerdotisas más importantes mencionados por el de Queronea son el de las Tíades de Delfos y el de las mujeres de Élide, ambos muy respetados en toda Grecia. Plutarco es una de las pocas fuentes que atestigua el culto de las Tíades a Dioniso Licnites, por lo que se considera un testimonio muy significativo. De las mujeres de Élide nos ha transmitido el himno dedicado a Dioniso en el que se le identifica con un toro, siendo la única fuente antigua que lo conserva. El último grupo de mujeres son las macedonias llamadas Clodonas o, como las denominaron más tarde, Mimálonas, de las que aporta información sobre la época de Olímpide, la madre de Alejandro Magno (s. IV a.C.), aunque el culto es más antiguo. Los dos últimos grupos de fieles son los Hosios, sacerdotes de Apolo que también tienen una función importante paralela al comentado rito de las Tíades, y los argivos, que invocan a Dioniso *βουγενής* para que vuelva del Más Allá a través del lago de Lerna.

En el tercer capítulo se tratan los mitos sobre Dioniso recogidos por Plutarco. El mito órfico de su desmembramiento es el más aludido. El de las miníades, vinculado al rito de las Agrionias, es un símbolo de identificación del pueblo de Orcómeno. El relato de Dioniso y Ariadna lo racionaliza al máximo para conseguir un relato verosímil sobre la historia legendaria de Atenas. El mito sobre el descenso de Dioniso y la apoteosis de Sémele ofrece un emplazamiento reconocible al espacio irreal en el que se encuentra Tespesio y lo conecta con la doctrina órfica. Por último, el episodio sobre la fuente Cisusa se trata de un relato etiológico y de prestigio para la ciudad de Haliarto.

En el cuarto capítulo, dedicado a las identificaciones de Dioniso con otras divinidades y a los atributos del dios, Plutarco realiza una *interpretatio Graeca* de diferentes dioses destacando los elementos que le interesan. La que hace con Osiris se basa en características culturales que comparte con Dioniso, su taumorfismo, su faceta de dios civilizador y la de dios representante del elemento húmedo, su forma de morir y el estatus diferente al resto de divinidades. La identificación de Dioniso con el dios judío se fundamenta en el parecido de sus fiestas y en los elementos dionisiacos que hay en ellas. Por último, menciona la

identificación con Serapis, Sabacio, Ársafe y Épafo. Por otro lado, los atributos consagrados al dios se han dividido en varias categorías. Dentro de los elementos rituales encontramos el tirso, la corona, el *liknon* y el vino, el elemento más característico del dios. De las plantas consagradas a Dioniso hay que destacar la vid y la hiedra, aunque también se menciona el pino. De la danza y la música presentes en los ámbitos simposíaco y ritual, destacan los siguientes instrumentos: la trompeta, la cítara, el *aulos* y el caramillo. Por último, hago una breve mención a los animales relacionados con la divinidad: el toro y la serpiente.

Finalmente, en el quinto capítulo estudio los pasajes relativos a los misterios órfico-dionisiacos en los que participaba Plutarco dentro de un ámbito privado y familiar. De los pasajes que podrían indicar la participación del autor en estos ritos se pueden extraer algunas características de los misterios órfico dionisiacos. En primer lugar, compartían la doctrina órfica del alma, según la cual esta puede purificarse y vivir una vida eterna y dichosa o reencarnarse. El alma que se reencarnaba quedaba contaminada por la vida terrenal. En segundo lugar, durante la iniciación los iniciados adquirirían un conocimiento secreto. En tercer lugar, Plutarco también menciona la existencia de un *logos* o relato secreto que narraba el mito antropogónico órfico focalizado en el sufrimiento de Dioniso; este se cantaba en voz alta y estaba acompañado de música y gritos cultuales que conducían al iniciado a un estado de *μανία*. Por último, el contexto del pasaje en el que describe este ritual sugiere que la descripción corresponda a un ritual situado en Delfos, donde Plutarco podría haberlo conocido.

ABSTRACT

DIONYSOS IN PLUTARCH'S WORKS

THIS PHD THESIS shows an exhaustive study of the references to the cult to Dionysus in Plutarch's *Lives* and *Moralia*, one of the most important sources about the Dionysian religion, especially in the Imperial Era. The interest on his work lies in his large extension as well as it is a direct testimony about some of the cults conducted between the I and the II century A.D. Furthermore, his position as a priest in Delphi, gave him a privileged situation to deeply know the rituals performed there.

The passages considered in this study are all those related to any cult, epithet, myth or attribute associated with the god. The content has been divided in different thematic sections. In the first part, the analysis of all the epithets referred to Dionysus reveals that most of them are used within a symposiac or ritual context. Nevertheless, the variety found has allowed me to make a more precise subdivision of the epicleses according to the following criteria: those referred to Dionysus as god of the wine, those reflecting his role as a liberator, the ritual epithets, those associated with his fertilizing power as god of the vegetation and, finally, those that refer to his attitude towards the mortals.

The second chapter is dedicated to the study of the references to the festivals and cults dedicated to Dionysus within Plutarch's works. The analysis starts with a section about the terminology used by the author to allude to the Dionysian rituals (ὄργια, τελετή), to his faithful (βάκχος, θίασος, νάρθηκοφόρος and the participles of μύεω) and to other specialised workers (τεχνίτης). In a second section I address the festivals, highlighting among them the Agrionia, celebrated in Orchomenus and, very likely, in other areas in Boeotia too. I have also studied the Nictelia, some of them celebrated in Delphi, and to the practice of Phalephoria, which are only alluded by the author to be compared to the Pamilias, a similar Egyptian festival. The cult of the Bona Dea, which Plutarch misidentifies with one festival of orphic background dedicated to Persephone, actually referred to an italic goddess of fertility.

Next, the Athenian festivals are addressed (the urban and rural Dionysia, the Anthesteria, the Lenaia and the Oschophoria), which we barely find allusions about, except for the later, which appears/is described in *Life of Theseus* with the purpose of linking Athens with its heroic past. The third section focuses on the groups of faithful to the god and to the cult they make. The two most important groups of priestess mentioned by the Chaeronean are the group of the Thyads of Delphi and the group of women of Elis, both highly respected in all Greece. Plutarch is one of the few sources of information that testify the cult of the Thyads to Dionysus Liknites. That is why his testimony is considered as greatly meaningful. From the women of Elis he has transmitted the hymn dedicated to Dionysus in which he is identified as a bull, being the only ancient source that keeps it. The last group of women is the Macedonians called Clodonas or, as later named, Mimalonas, from whom he provides information about the period of Olympias, Alejandro Magno's mother (V century B.C.), although the cult is previous. The last two groups of faithful are the Hosios, priests of Apollo that also have an important parallel function to the already commented rite of the Thyads, and the Argives, who summon to Dionysus βουγενής to his return from the beyond through the Lerna lake.

In the third chapter I address the myths about Dionysus gathered by Plutarch. The orphic myth of his dismemberment is the most commented one. The one about the Miniades, linked to the rite of the Agrionias, is a symbol of identification of the Orchomenus people. The story of Dionysus and Ariadne is rationalized up to its maximum by the author to obtain a plausible story about the legendary history of Athens. The myth about the descent of Dionysus and the apotheosis of Semele offers a recognizable location to the unreal space in which Thespisius is and connects it to the orphic doctrine. Finally, the episode about the fountain Kissusa is an etiological story of prestige to the city of Haliartus.

In the forth chapter, dedicated to the identifications of Dionysus with other divinities and to the god's attributes, Plutarch makes an *interpretatio Graeca* of different gods highlighting the elements of his interests. The one he does with Osiris is based on common cultural characteristics-shared with Dionysus, his tauromorphism, his role of civilizing god and that of representative god of the wet element, his way of dying and the different status over the rest of the divinities. The identification of Dionysus with the Jewish god is based is the similarities of their festivals and in the Dionysian elements we can find in them. Finally, it

mentions the identification with Serapis, Sabazios, Arsaph and Epaphus. On the other side, the attributes consecrated to the god have been divided into different categories. Among the ritual elements we find the thyrsus, the crown, the *liknon* and the wine, the most characteristic element of the god. Among the plants consecrated to Dionysus it has to be highlighted the grapevine and the ivy, although it is also mentioned the pine tree. About the dance and the music present in the symposiac field, the following musical instruments stand out: the trumpet, the zither, the *aulos* and the pipe. Lastly, I briefly mention the animals related to the divinity: the bull and the snake.

Finally, in the fifth chapter I study the passages related to the orphic-Dionysian mysteries in which Plutarch participated from a private and familiar scope. In the passages that could indicate the participation of the author in these rites some characteristics can be extracted from the orphic-Dionysian mysteries. First of all, they share the orphic doctrine of soul, according to which it could become purified and live an eternal and fortunate life or reincarnate. The reincarnated soul was contaminated from the worldly life. Secondly, during the initiation the initiated members acquired a secret knowledge. Thirdly, Plutarch also mentions the existence of a *logos* or secret story which narrated the orphic anthropogenic myth focusing in Dionysus suffering; which was sang out loud and which was accompanied by music and by cultural screams that drove the initiated to a condition of *μανία*. Lastly, in the context of the passage in which this ritual is described it suggests that the description corresponds to a ritual located in Delphi, where Plutarch could have learnt it.

ABREVIATURAS EMPLEADAS

En este apartado se pueden consultar las abreviaturas, ordenadas en orden alfabético, empleadas para la obra de Plutarco, que se citan por el título de la biografía o el tratado correspondiente. Para las *Vidas* he seguido el listado del *Diccionario Griego-Español* (fasc. I, Madrid, 1980, CVI-CVII), que coinciden con las utilizadas por el *Liddel, Scott, Jones Ancient Greek-English Lexicon (LSJ)*. Los *Moralia* se citan conforme a la lista de K. Ziegler (*Plutarco* [trad. it.], Brescia, 1965, 391-392), empleada y traducida por A. Pérez Jiménez en la introducción del primer volumen de Plutarco de la editorial Gredos (*Vidas Paralelas I, Teseo-Rómulo; Licurgo-Numa* 1985, 128-131). La numeración en ambos casos se hace de acuerdo con la de la *editio princeps*. Los fragmentos son citados mediante la abreviatura *Fr.* y el número del fragmento correspondiente a la edición de F. H. Sandbach (*Moralia. Volume XV. Fragments*, 1969) publicada por la Loeb Classical Library. Para el resto de autores antiguos también se han empleado las abreviaturas del *Diccionario Griego-Español*.

VIDAS PARALELAS

Aem. = *Aemilius Paulus* = *Paulo Emilio*
Ages. = *Agesilaus* = *Agesilao*
Agis = *Agis*
Alc. = *Alcibiades* = *Alcibiades*
Alex. = *Alexander* = *Alejandro*
Ant. = *Antonius* = *Antonio*
Arat. = *Aratus* = *Arato*
Arist. *Aristides* = *Aristides*
Art. = *Artaxerxes* = *Artajerjes*
Brut. = *Brutus* = *Bruto*
CG = *Caius Gracchus* = *Cayo Graco*
Caes. = *Caesar* = *César*
Cam. = *Camillus* = *Camilo*
Cat. Ma. = *Catus Maior* = *Catón el Mayor*
Cat. Mi. = *Catus Minor* = *Catón Menor*
Cic. = *Cicero* = *Cicerón*
Cim. = *Cimo* = *Cimón*
Cleom. = *Cleomenes* = *Cleómenes*
Cor. = *Coriolanus* = *Coriolano*
Crass. = *Crassus* = *Craso*
Dem. = *Demetrius* = *Demetrio*
Dio. = *Dión*
Eum. = *Eumenes* = *Éumenes*
Fab. = *Fabius Maximus* = *Fabio Máximo*
Flam. = *Flamininus* = *Flaminio*

Galb. = *Galba*
Luc. = *Lucullus* = *Lúculo*
Lyc. = *Lycurgus* = *Licurgo*
Lys. = *Lysander* = *Lisandro*
Mar. = *Marius* = *Mario*
Marc. = *Marcellus* = *Marcelo*
Nic. = *Nicias*
Num. = *Numa*
Oth. = *Otho* = *Otón*
Pel. = *Pelopidas* = *Pelópidas*
Per. = *Pericles*
Phil. = *Philopoemen* = *Filopemen*
Phoc. = *Phocio* = *Foción*
Pomp. = *Pompeius* = *Pompeyo*
Publ. = *Publicola* = *Publicola*
Pyrrh. = *Pyrrhus* = *Pirro*
Rom. = *Romulus* = *Rómulo*
Sert. = *Sertorius* = *Sertorio*
Sol. = *Solo* = *Solón*
Sull. = *Sulla* = *Sila*
TG = *Tiberius Gracchus* = *Tiberio Graco*
Them. = *Themistocles* = *Temístocles*
Thes. = *Theseus* = *Teseo*
Tim. = *Timoleo* = *Timoleón*

MORALIA

Ad princ. ind. = *Ad principem indoctum o ineruditum* = *Al estadista ignorante*
Adulat. = *De adulatore et amico* = *Quomodo adulator ab amico internoscatur* = *Cómo distinguir a un adulator de un amigo*
Aet. phys. = *Aetia physica* = *Explicaciones físicas*
Aet. Gr. = *Aetia Graeca* = *Explicaciones griegas*
Aet. Rom. = *Aetia Romana* = *Explicaciones romanas*
Alex. fort. virt. = *De Alexandri Magni Fortuna aut Virtute* = *Sobre la Fortuna o Virtud de Alejandro Magno*
Amat. narr. = *Amatoriae narrationes* = *Relatos de amor*
Amat. = *Amatorious* = *Tratado del amor*
Amic. mult. = *De amicorum multitudine* = *Sobre la abundancia de amigos*
Am. prol. = *De amore prolis* = *Sobre el amor a los hijos*

- An. corp. affect.* = *Animine an corporis affectiones sint peiores* = *Sobre si son más graves las afecciones del espíritu o las del cuerpo*
- An procr.* = *De animae procreatione in Timeo* = *Sobre la procreación del alma en el Timeo*
- An seni resp.* = *An seni respublica gerenda sit* = *Sobre si el Estado debe ser gobernado por el anciano*
- Apophth.* = *Regum et imperatorum apophthegmata* = *Dichos de reyes y emperadores*
- Apophth. Lac.* = *Apophthegmata Laconica* = *Dichos de espartanos*
- Aq. ign.* = *Aquane an ignis sit utilior* = *Sobre si es más útil el agua o el fuego*
- Aud.* = *De audiendo* = *De recta ratione audiendi* = *Sobre cómo se debe escuchar*
- Aud. poet.* = *De audiendis poetis* = *Quomodo adolescens poetas audire debeat* = *Cómo debe el joven escuchar a los poetas*
- Bruta anim.* = *Bruta animalia ratione uti* = *Sobre si los animales irracionales tienen inteligencia*
- Cap. ex inim. ut.* = *De capienda ex inimicis utilitate* = *Cómo sacar provecho de los enemigos*
- Coh. ira* = *De cohibenda ira* = *Sobre que hay que reprimir la cólera*
- Col.* = *Adversus Colotem* = *Contra Colotes*
- Comm. not.* = *De communibus notitiis adversus stoicos* = *Sobre las nociones comunes contra los estoicos*
- Comp. Arist. Men.* = *De comparatione Aristophanis et Menandri epitome* = *Extracto sobre la comparación de Aristófanes y Menandro*
- Coniug. praec.* = *Coniugalia praecepta* = *Deberes matrimoniales*
- Cons. ad Apoll.* = *Consolatio ad Apollonium* = *Escrito de consolación a Apolonio*
- Cons. ad ux.* = *Consolatio ad uxorem* = *Escrito de consolación a la esposa*
- Cum princ. philos.* = *Maxime cum principibus viris philosopho esse disserendum* = *Sobre que el filósofo debe conversar especialmente con los hombres de Estado*
- Cup. div.* = *De cupiditate divitiarum* = *Sobre la codicia*
- Curios.* = *De curiositate* = *Sobre el ansia de saber*
- Def. orac.* = *De defectu oraculorum* = *Sobre la falta de oráculos*
- Es. carn.* = *De esu carniū* = *Sobre la comida de carne*
- Exil.* = *De exilio* = *Sobre el exilio*
- Fac. lun.* = *De facie in orbe lunae* = *Sobre la cara de la luna*
- Fat.* = *De fato* = *Sobre el destino*
- Fort.* = *De fortuna* = *Sobre el azar*
- Fort. Rom.* = *De Fortuna Romanorum* = *Sobre la Fortuna de los romanos*
- Frat. am.* = *De fraterno amore* = *Sobre el amor fraterno*
- Garr.* = *De garrulitate* = *Sobre la charlatanería*
- Gen. Socr.* = *De genio Socratis* = *Sobre el demon de Sócrates*
- Glor. Ath.* = *De gloria Atheniensium* = *Sobre la gloria de los atenienses*
- Herod. mal.* = *De Herodoti malignitate* = *Sobre la mala intención de Heródoto*
- Inv. et od.* = *De invidia et odio* = *Sobre la envidia y el odio*

- Is. et Os.* = *De Iside et Osiride* = *Sobre Isis y Osiris*
- Lat. viv.* = *De latenter vivendo* = *An recte dictum sit latenter esse vivendum* = *Sobre si es correcta la sentencia de que debemos vivir desapercibidamente*
- Laud. ips.* = *De laude ipsius* = *Sobre el elogio de uno mismo*
- Lib. educ.* = *De liberis educandis* = *Sobre la educación de los hijos*
- Mul. virt.* = *Mulierum virtutes* = *Hechos virtuosos de mujeres*
- Mus.* = *De musica* = *Sobre música*
- Par. min.* = *Parallela minora* = *Vidas paralelas menores*
- Plac. philos.* = *De placitis philosophorum* = *Sobre máximas de filósofos*
- Plat. quaest.* = *Platonicae quaestiones* = *Cuestiones platónicas*
- Praec. ger. reip.* = *Praecepta gerendae reipublicae* = *Consejos políticos*
- Prim. frig.* = *De primo frigido* = *Sobre el frío como elemento primero*
- Prof. virt.* = *De profectibus in virtute* = *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus* = *Cómo percibir los propios progresos en la virtud*
- Pyth. or.* = *De pythiae oraculis* = *Sobre los oráculos de la Pitia*
- Quaest. conv.* = *Quaestiones convivales* = *Charlas de sobremesa*
- Sept. sap. conv.* = *Septem sapientium convivium* = *Banquete de los siete Sabios*
- Ser. num. vind.* = *De sera numinis vindicta* = *Sobre el retraso de la venganza divina*
- Soll. anim.* = *De sollertia animalium* = *Sobre el ingenio de los animales*
- Stoic. rep.* = *De stoicorum repugnantiiis* = *Sobre las contradicciones de los estoicos*
- Stoic. absurd. poet. dic.* = *Stoicos absurdiora poetis dicere* = *Sobre que los estoicos dicen más incongruencias que los poetas*
- Suav. viv. Epic.* = *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* = *Sobre que no es posible vivir dulcemente de acuerdo con Epicuro*
- Superst.* = *De superstitione* = *Sobre la superstición*
- Tranq. an.* = *De tranquillitate animi* = *Sobre la paz de espíritu*
- Tuend. san.* = *De tuenda sanitate praecepta* = *Preceptos sobre la defensa de la salud*
- Un. in rep. dom.* = *De unius in republica dominatione, populari statu et paucorum imperio* = *Sobre la monarquía, la democracia y la oligarquía*
- Virt. doc.* = *An virtus doceri possit* = *Sobre si la virtud puede enseñarse*
- Virt. mor.* = *De virtute morali* = *Sobre la virtud moral*
- Virt. et vit.* = *De virtute et vitio* = *Sobre la virtud y el vicio*
- Vit. aer. al.* = *De vitando aere alieno* = *Sobre que hay que evitar los préstamos*
- Vit. X orat.* = *Vitae decem oratorum* = *Vidas de los diez oradores*
- Vitios. ad inf. suff.* = *An vitiositas ad infelicitatem sufficiat* = *Sobre si la maldad lleva por sí sola a la infelicidad*
- Vitios. pud.* = *De vitioso pudore* = *Sobre la falsa modestia*

OTRAS ABREVIATURAS

Las abreviaturas de las revistas científicas citadas en la bibliografía se corresponden con las que aparecen en *L'Année Philologique*. El resto de abreviaturas empleadas pueden consultarse en el siguiente listado:

BCH = *Bulletin de correspondance hellénique*. Athènes: École française d'Athènes; Paris: de Boccard.

BNP = AA.VV., *Brill's New Pauly. Encyclopaedia of the Ancient World. Classical Tradition*, Leiden - Boston, 2002-2010.

CAF = Kock, T., *Comicorum Atticorum Fragmenta (CAF)*, Leipzig, 1880-1888.

DGE = AA. VV. *Diccionario Griego-Español*, Madrid, 1980-2009.

FGrH = Müller, C., *Fragmenta Historicorum Graecorum (FrHG)*, Band IV, París, 1851.

LIMC = AA. VV. *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, Düsseldorf, 1981.

LSJ = Liddell, H. G. – Scott, R. – Jones, H. S. – McKenzie, R., *A Greek – English Lexicon*, Oxford, 1968.

OF = Bernabé, A., *Poetae Epici Graeci Testimonia et fragmenta, Pars. II, Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*, Monachii et Lipsiae, fasc. I, 2004, fasc. II, 2005; Berolini - Novi Eboraci, fasc. III, 2007

RE = Pauly, A. - Wissowa, G., *Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1893-.

TrGF = Kannicht, R. y Snell, B., *Tragicorum Graecorum Fragmenta, Vol. 2, Fragmenta adespota*, Göttingen, 1981.

INTRODUCCIÓN

Las *Vidas* y los *Moralia* de Plutarco constituyen una de las mayores fuentes que conservamos sobre el dionisismo de los siglos I-II d.C. En ella encontramos numerosos epítetos de Dioniso, descripciones de ritos públicos y privados, mitos y referencias a sus atributos y a otros aspectos religiosos. Además, el de Queronea no se limitó a documentar aspectos sobre su época, sino también sobre épocas anteriores, información que conoció gracias a sus viajes y, especialmente, a través de las innumerables fuentes que consultó. Por esta razón, es mencionado con frecuencia como uno de los grandes autores de la época en materia de religión. Los trabajos dedicados a los distintos aspectos dionisiacos en la obra del queronense son numerosos. Se puede destacar el volumen publicado por la Sociedad Española de Plutarquistas bajo el título de *Plutarco, Dioniso y el vino*, en concreto el artículo del profesor E. Suárez de la Torre «Dioniso y el dionisismo en Plutarco», trabajo de referencia para el presente estudio. En cuanto a los misterios dionisiacos u órfico-dionisiacos, remito al último capítulo de esta tesis doctoral (§ 5) en la que se explica detenidamente la confluencia del orfismo con los misterios dionisiacos y las características de estos antes y durante la época en la que vivió el autor. No obstante, pese a la inmensa bibliografía existente en torno a los diferentes aspectos sobre esta divinidad, se echaba en falta un estudio más detenido que tuviera en cuenta todos los aspectos del dionisismo mencionados en la obra del autor y que los integrara para obtener una visión conjunta. El propósito de esta tesis doctoral, por lo tanto, es el estudio filológico de todos aquellos pasajes de la obra de Plutarco que hagan cualquier alusión a Dioniso mediante su nombre o un epíteto, un culto, atributo, elemento, mito o personaje estrechamente relacionado con él. Como se puede imaginar, los textos que cumplen esta condición en una obra tan extensa son muy numerosos, por lo que decidí incluir únicamente los más representativos y aludir al resto de ellos en las notas al pie.

Pero había que acotar todavía más el objeto de la investigación, ya que el estudio del dionisismo en una obra tan extensa y de un trasfondo religioso y filosófico tan complejo como el de las *Vidas* y, especialmente, los *Moralia*, seguía siendo ambicioso y el riesgo de

sobrepasar los límites fijados enlazando unos temas con otros se presentaba en cada una de las líneas. Por ello, he tratado de ceñirme rigurosamente al tema de la tesis, Dioniso en Plutarco, sin olvidar su contexto y el de su autor. De esta manera, además, los resultados de la investigación servirán para contribuir al volumen de una obra colectiva dirigida por Alberto Bernabé Pajares sobre Dioniso en época helenística e imperial, que se prevee realizar una vez publicado el que corresponde a la época clásica, continuación del que se publicó en 2013 referente a la época arcaica (*Dioniso. Los orígenes. Textos e imágenes de Dioniso y lo dionisiaco en la Grecia Antigua*)¹.

La tesis está dividida en seis capítulos principales, seguidos de las conclusiones. El primero está dedicado a los epítetos de Dioniso (§ 1), que analizamos en todos los contextos en los que aparecen, lo que nos permite conocer el ámbito con el que Plutarco los asocia y el uso que hace de ellos. La gran variedad que presenta me ha permitido dividirlos temáticamente en los siguientes apartados: epítetos relacionados con la faceta de Dioniso como dios del vino (§ 1.1), los referidos a Dioniso liberador (§ 1.2), epítetos sobre ritos y fiestas (§ 1.3), los relacionados con la vegetación (§ 1.4) y, por último, los que aluden a su actitud con los mortales (§ 1.5). Al final de la tesis presento una tabla ilustrativa con todos los epítetos ordenados alfabéticamente, su traducción y las referencia exactas dentro de la obra plutarquea (Apéndice II: tabla de epítetos).

En el segundo capítulo trato las fiestas y cultos en honor de Dioniso (§ 2), apartado que he dividido en tres secciones. Comienzo con una previa explicación de los términos empleados por el autor para referirse al tipo de culto, a los devotos de Dioniso y a otros trabajadores especializados de este ámbito (§ 2.1). Una segunda sección recoge los cultos atestiguados por el autor y realizados en su Beocia natal, en Atenas o en otras zonas de Grecia (§ 2.2). Por último, se estudian las agrupaciones de devotos y sacerdotes y el culto al que se adscriben (§ 2.3). Este capítulo se muestra como uno de los más interesantes porque en algunos casos el testimonio de Plutarco es único e imprescindible para el conocimiento de algunos ritos.

El tercero se concibe como un estudio de los episodios mitológicos protagonizados o que cuentan con la intervención de Dioniso (§ 3). Tras un breve epígrafe que analiza la función

¹ Bernabé, Jiménez San Cristóbal y Santamaría 2013.

del mito en la obra de Plutarco (§ 3.1), realizo un análisis de estos mitos que a veces reconstruyo a partir de diferentes pasajes dispersos en la obra. En el texto, cada mito tiene un cometido diferente que he tratado de desentrañar.

En el cuarto capítulo hablo de las identificaciones de Dioniso con otros dioses y de los atributos del dios (§ 4). En el apartado relativo a las identificaciones con otros dioses, estudio dos casos significativos como son el de Osiris, que aparece exclusivamente en el tratado *De Iside et Osiride* (§ 4.1.1), y el del dios judío, en una de las charlas de sus *Quaestiones convivales* (§ 4.1.2). Por último, hago referencia a varias identificaciones de Dioniso que aparecen tan solo mencionadas en la obra: Serapis, Sabacio, Ársafe y Épafo (§ 4.1.3). En todas ellas es evidente la *interpretatio graeca* que lleva a cabo el de Queronea. En el segundo apartado trato los atributos de Dioniso, donde encontramos los elementos rituales (§ 4.2.1), las plantas consagradas al dios (§ 4.2.2), la danza y la música (§ 4.2.3) —donde destaco los instrumentos asociados a este ámbito— y los animales vinculados a él (§ 4.2.4).

El último capítulo de la tesis está dedicado al estudio de los misterios órfico-dionisiacos en los que Plutarco participó y de los que deja constancia en algunos pasajes. Antes de analizar los pasajes correspondientes (§ 5.3), he creído necesario introducir una breve aproximación a la debatida cuestión relativa a la confluencia del orfismo y el dionisismo (§ 5.1 y § 5.2).

Después de los capítulos que conforman en grueso de la tesis doctoral, incluyo un apartado de conclusiones, un apéndice con los textos tratados a lo largo del estudio y otro que incluye una tabla con los epítetos estudiados y sus referencias. Concluyo el trabajo con un índice de pasajes citados y con la bibliografía empleada.

Todos los textos se han reunido, como se ha dicho, en un apéndice final (Apéndice I: textos de Plutarco) cuyo objetivo es recoger de manera completa y ordenada todos los pasajes citados en la tesis. Las traducciones de los textos, que se indican tanto en el cuerpo de la tesis como en el citado apéndice, son todas propias. Las ediciones que he utilizado pertenecen a la biblioteca teubneriana, salvo que, en algún caso puntual, se indique lo contrario. Nunca fue mi objetivo hacer una edición de estos textos ni publicar una traducción, sino estudiarlos desde el punto de vista del contenido, aunque para ello, claro está, se necesite de un estudio filológico en profundidad de los textos que manejamos. Por eso, aunque la relación de pasajes no presenta aparato crítico, se ha procurado que las

conclusiones del estudio textual se reflejen en las traducciones. La manera de citar los pasajes será mediante el título latino de la Vida o del tratado de Moralia, que aparecerá completo en el cuerpo de la tesis y abreviado en las notas al pie.

La bibliografía moderna se cita por el apellido del autor, nombre, año, título y lugar de publicación. Si un autor tiene más de un trabajo publicado en el mismo año, se hace referencia a ellos mediante la indicación ‘a’, ‘b’ o ‘c’. En el cuerpo del texto esta bibliografía se cita mediante el apellido, año y páginas. Los diccionarios y enciclopedias se citan con el apellido del editor seguido de la llamada *s.v.* (*sub voce*). En la bibliografía general estos trabajos se recogen con el nombre del editor y el título de la obra completa. Los artículos de *RE* se citan por el apellido del autor seguido de la llamada *s.v.*

1. EPÍTETOS DE DIONISO

1. EPÍTETOS DE DIONISO

Este primer capítulo está dedicado al estudio de todos los epítetos con los que el dios Dioniso es mencionado en la obra de Plutarco. Están organizados temáticamente conforme a los distintos ámbitos de actuación del dios. Algunos de ellos los trataré en grupo dentro de un mismo epígrafe (en los casos § 1.1.1, § 1.2.1, § 1.3.4, § 1.3.5, § 1.5.1) porque tienen un significado similar o porque aparecen relacionados en un mismo texto.

1.1. Dioniso, dios del vino

1.1.1. Μεθυμναῖος, Εὐβουλεύς

El vino es uno de los elementos más representativos del dios. Ya desde época micénica tenemos testimonios de ello². En los textos homéricos es frecuente la utilización de epítetos dionisiacos como χάρμα βροτοῖσι ‘alegría de los mortales’ para referirse a la relación entre Dioniso y el vino³. También se hace eco del tema Hesíodo, quien se centra en la torpeza del que ha bebido en exceso⁴. En la lírica las alusiones a Dioniso y su don son frecuentes puesto que el vino es fuente de inspiración y alivio de pesares. No obstante, aunque el tema del vino aparece desde época muy temprana, no será hasta el s. V a.C. cuando se hará mucho más recurrente en las composiciones simposíacas.

El vino es el don que Dioniso hace a la humanidad, con efectos ambiguos como ambiguo es el carácter del dios. En pequeñas dosis es placentero, pero en exceso causa

² Antonelli 1996, 30; Bernabé y Jiménez San Cristóbal 2013, 19; para más propuestas, véase Aura Jorro 1993, s.v. *wo-no-wa-ti-si*. Granata 1991, 625 y n. 16.

³ Hom. *Il.* 14.325. Véase Otto 1933, 47; Privitera (1970, 83) deduce de las alusiones épicas a Dioniso como esta la existencia de un relato sobre las circunstancias en las que Dioniso entregó el don del vino a los hombres, algo que no puede corroborarse ni negarse (Bernabé y Jiménez San Cristóbal 2013, 52 n. 78).

⁴ Hes. *fr.* 239 Merkelbach-West.

torpeza, insolencia, malestar y desorden⁵. Estará presente no sólo en los contextos simposíacos, sino también en ritos dionisiacos, públicos y privados. En ellos los participantes se entregan a una locura, provocada por la bebida, que los acerca al dios. Dioniso los posee temporalmente y los libera de sus preocupaciones⁶. Por todo ello no es extraño encontrar numerosos epítetos dionisiacos relacionados con esta bebida o con alguno de los efectos que provoca.

Como cabía esperar, el vino es recurrente en el tratado plutarqueo de temática simposíaca *Quaestiones convivales*, el más extenso de los que se conservan⁷. En él se menciona que el propio Dioniso se denominó a sí mismo Μεθυμναῖος ‘dios de la ebriedad’:

T 56 ὅθεν ὁ φίλτατος Διόνυσος οὐχ ὡς βοηθὸν ἐπὶ τὴν μέθην οὐδ' ὡς πολέμιον τῷ οἴνῳ τὸν κιττὸν ἐπήγαγεν, ὅς γε τὸν ἄκρατον ἄντικρυς 'μέθυ' καὶ 'Μεθυμναῖον' αὐτὸς αὐτὸν ὠνόμασεν

De ahí que el muy querido Dioniso, que llamó al vino puro directamente ‘embriagador’ y a sí mismo ‘dios de la embriaguez’⁸

El término es un derivado del sustantivo μέθυ ‘bebida alcohólica’, un término genérico empleado para cualquier bebida con efecto intoxicante, aunque comúnmente solía designar el hidromiel⁹. Esta es la primera mención conocida del epíteto; después de Plutarco solo lo mencionan lexicógrafos y comentaristas, pero no aparece en literatura. Después del quenonense, Ateneo dice de Dioniso que fue llamado Μεθυμναῖος por la alegría y tranquilidad que el dios y el vino infunden a los hombres¹⁰. Y estos sentimientos no son los únicos dones del dios al ingerir su bebida, pues también es Εὐβουλεύς ‘el que da buen consejo’ (*Quaest. conv.* 714C), y guía e inspira a los hombres en su discurso. El término es un compuesto formado por el adverbio εὖ ‘bien’ y el sustantivo βουλεύς ‘consejero’, que procede de βουλή ‘voluntad, decisión, consejo’, nombre de acción derivado de βούλομαι

⁵ Otto 1933 107-127; Merkelbach 1988.

⁶ Otto 1933, 85-88. Trataremos a fondo esta capacidad del dios y del vino en el siguiente § 1.2.

⁷ Pese a que no nos ha llegado en su totalidad, pues están incompletas las siguientes partes: del libro IV, las cuestiones 5 y 6; del IX, la 6 y la 7. Además, solo conocemos el título del resto del libro IV (cuestiones de la 8 a la 10), y del libro IX (de la 8 a la 12). Véase, al respecto, Ziegler 1951; Martín García 1987, 9-10.

⁸ Plut. *Quaest. conv.* 648E.

⁹ Sobre esta transición entre el uso del hidromiel y el uso del vino, véase Kerényi 1999, 35-38.

¹⁰ Ath. 363B.

‘querer, desear’. En esta ocasión el queronense relata cómo Glaucias y otros comensales convienen en que la mejor ocasión para hablar de política es en mitad de un banquete, situación presidida por Dioniso. Y no es solo durante el banquete cuando Dioniso conduce a los comensales hacia las buenas decisiones, sino también durante la noche, pues dice que entre ‘los más antiguos’ (οἱ δὲ πάντων ἀρχαῖοι) la última libación se la ofrecían a Dioniso Εὐβουλεύς, en lugar de Hermes, para que les asistiera y aconsejara. Este efecto del vino tendría lugar siempre que se bebiera con cuidado y moderación y está estrechamente relacionado con otra acción del dios, consecuencia de la ingesta de vino: la liberación, de la que hablaremos en el apartado siguiente (§ 1.2).

1.2.Dioniso Liberador

1.2.1.Λύσιος, Λυαῖος, Ἐλευθερεύς, Λίβερ Πατήρ

La liberación es uno de los poderes más característicos que se le suelen atribuir a Dioniso. En la literatura y la epigrafía su faceta liberadora aparece en distintos contextos que responden a tipos de liberación diferentes. La mayoría de los investigadores plantea dos tipos de liberación¹¹, aunque podemos concretar más y plantear tres¹². El primero sería la liberación de hombres apresados u oprimidos, de la que tenemos constancia en la literatura¹³.

¹¹ Farnell (1909, V, 120) defiende que el origen del epíteto se debe a los efectos del vino, aunque después el significado se habría extendido para designar también la liberación de los pesares. No obstante, existen otros elementos dionisiacos que liberan, por lo que su estudio quedaría incompleto. Rohde (1942, 163-164) interpreta esta denominación como la advocación bajo la cual, una vez que el iniciado alcanza el más alto grado de locura, Dioniso también lo libera, purifica y vuelve a la cordura. En la misma línea interpretativa se posicionan Jeanmaire (1978, 198), Merkelbach (1988, 103-104), Boyancé (1993, 16), Sorel (2005, 692). Otto (1997, 73-78) tiene una visión más amplia y distingue estas dos acepciones del epíteto: liberación de cadenas impuestas por la sociedad y liberación de pesares y sufrimientos. Casadio (1999, 127-128), muy cerca de la teoría de Otto, distingue: liberación de los pesares terrenales y liberación de los terrores del Más Allá.

¹² Esta división ya la vemos planteada en las primeras páginas de la tesis doctoral defendida recientemente por Vaello 2016, 8.

¹³ Entre otros ejemplos, Eurípides narra en *Bacantes* cómo Dioniso liberó a las ménades apresadas, cf. E. *Bacc.* 443ss.; también aparece en Apollod. *Bibliotheca* 3.35; o cómo se liberó a sí mismo de las cadenas, cf. E. *Bacc.* 616ss. también *H.Hom.* 7.11-15. Por su parte, Aristófanes de Beocia narra la liberación de los beocios, atrapados por los tracios, gracias a Dioniso, cf. Aristoph. *Boeot.* 9A Fowler (Phot. II 526 Th. = Suda s.v. Λύσιοι τελεταί [III 302.24 Adler]). Aquí ya se habla de Dioniso como dios liberador asociado con

El segundo tipo de acción liberadora, y probablemente el más conocido, es el que se produce por medio del vino, que alivia las penas y desinhibe al hablar, como hacen notar los poetas líricos¹⁴ y gran parte de los autores de época clásica y helenística¹⁵. El último tipo de liberación es el propio de la escatología órfica, según la cual el alma se libera del crimen titánico heredado y, por ende, del ciclo de reencarnaciones que ello conlleva, según los testimonios órficos atestiguados¹⁶.

El poder liberador de Dioniso lo encontramos expresado en Plutarco mediante distintos términos: λύσιος, λυαῖος, Ἐλευθερεύς y Λίβερ Πατήρ. En su obra se menciona doce veces a Dioniso Liberador, siendo λύσιος¹⁷ y λυαῖος¹⁸ las denominaciones más frecuentes, mientras que Λίβερ Πατήρ¹⁹ y Ἐλευθερεύς²⁰ aparecen puntualmente. El epíteto λύσιος, aunque originario de Tebas²¹, está testimoniado también en Sición y Corinto²² y se ha atribuido a Dioniso con el significado de ‘liberador’ desde sus primeras apariciones en época arcaica²³. Aunque en esta etapa inicial solo lo encontramos en dos testimonios, el uso de la epiclesis en la literatura y la epigrafía aumentó con el paso del tiempo, especialmente en época

el vino, aunque el vino y la vid sólo funcionan como elementos liberadores de prisioneros, no de sufrimientos, véase Martín 2013, 210.

¹⁴ Como Alceo (346 Voigt), Píndaro (*Encomios* fr. 124 a-b Maehler.) o Ión de Quíos (744; 26.12-15, Campbell), cf. Porres 2014, 144.

¹⁵ Cf. Platón (*Smp.* 217e), Aristófanes (*Ach.* 247ss.), Horacio (*Od.* 1.7, 17-18), Séneca (*Tranq. anim.* 17, 8-10) o Cornuto (30).

¹⁶ Tenemos ejemplos en los *Himnos órficos* 42,4; 50,2 y 8; 52,2; *OF* 485-486 Bernabé 2005. Encontramos un ejemplo muy clarificador en Damasc. in *Plat. Phaed.* 1.11 (35 Westerink). Véase Guthrie 1993, 156ss.; Ricciardelli 2000, 424 y 433; Bernabé y Jiménez San Cristóbal 2008, 94-107.

¹⁷ Plut. *Sep. sap.* 150C; *Quaest. conv.* 613C, 654F, 671E, 716B.

¹⁸ Plut. *Adulat.* 68D; *Coh. Ir.* 462B; *Quaest. conv.* 613C, 680B.

¹⁹ Plut. *Aet. rom.* 288F-289A.

²⁰ Plut. *Aet. rom.* 288F-289A; *Quaest. conv.* 716B.

²¹ El mito lo recoge Pausanias en 9.16.6. En él cuenta la razón por la que en Tebas existe un templo a Dioniso *Lysios*. Véase también Will 1955, 217; Casadio 1999, 123ss.

²² Pausanias (*supra* n. 21) sitúa el origen del culto en Tebas. No obstante, cuenta que el culto también existía en otras zonas como Corinto, donde habla de dos *xoana* erigidas en honor a Dioniso, una de ellas a *Lysios* (2.2.6-7); y en Sición, a donde el tebano Fanes llevó este culto por orden de la pitia de Delfos y donde hay una imagen de Dioniso *Lysios* que portan en procesión una vez al año (2.7.5-6). Farnell, 1909, V, 120; Casadio, 1999, 48, 123-143. Durante ese camino también extenderían el culto a Corinto, puesto que los Heraclidas escogieron la ruta por tierra para entrar en el Peloponeso (Apoll. 2.8.2).

²³ Tan solo existen dos testimonios: Aristoph. Boeot. 9A Fowler (Phot. II 526 Th. = Suda s.v. Λύσιοι τελεταί [III 302.24 Adler]) y la inscripción de unos pendientes de oro procedentes de San Vito di Luzzi, Cosenza (Brucia), s. V a.C. (Bernabé y Jiménez San Cristóbal 2008, 166, 269, nr. S 1a-b).

helenística²⁴. En Plutarco es empleado cinco veces y siempre se atribuye a Dioniso²⁵. Λύσιος es un derivado del término λύσις ‘acción de soltar o liberar’, un nombre de acción formado sobre la raíz del verbo λύω ‘desatar’²⁶. Estrechamente relacionado con λύσιος encontramos en cuatro ocasiones otro epíteto derivado del mismo verbo y con el mismo significado: λυαῖος²⁷. Este es más tardío puesto que, atribuido a Dioniso, no lo encontramos hasta época imperial, momento en que comienza a ser más productivo en la literatura²⁸. Estos dos epítetos son empleados por Plutarco como sinónimos al hablar de la libertad de expresión que proporciona la ingesta de vino:

T 53 εἰ δὲ πάντων μὲν ὁ Διόνυσος Λύσιός ἐστι καὶ Λυαῖος, μάλιστα δὲ τῆς γλώττης ἀφαιρεῖται τὰ χαλινὰ καὶ πλείστην ἐλευθερίαν τῇ φωνῇ δίδωσιν

Y si Dioniso es Liberador y Libertador de todos, y especialmente suprime los frenos de la lengua y concede total libertad a la voz²⁹

El consumo moderado de vino provoca un estado mesurado de ebriedad que concede una agilidad mental pasajera³⁰. Este estado permite, por lo tanto, mantener una conversación culta y elevada, hecho al que se refiere Plutarco en *Septem sapientium convivium* 150C cuando denomina a Dioniso Λύσιος ἀπὸ σοφίας³¹. No obstante, para ello es de suma importancia ingerir el vino con medida, una actitud que encontramos representada a través de

²⁴ Entre otros ejemplos, cf. Plut. *Sep. sap. conv.* 150C, *Quaest. conv.* 613C, 654F; Paus. 2.2.6; D.S. 9.16.6.

²⁵ Plut. *Sep. Sap.* 150C; *Quaest. conv.* 613C, 654F, 671E, 716B.

²⁶ Chantraine 1968-1980, s.v. λύω.

²⁷ Plut. *Adulat.* 68D; *De coh. Ir.* 462B; *Quaest. conv.* 613C y 680B. El epíteto λυαῖος es atribuido en una ocasión a la Gran Madre (Tim. *Pers.* 132) y más frecuentemente a Dioniso. Es conocido el contacto de Dioniso con el culto a la Gran Madre, Otto 1997, 84; Bayet 1985, 125-140, 241.

²⁸ Como sinónimos podemos encontrarlos en varios pasajes plutarqueos, entre ellos Plut. *Adulat.* 68D, y en otros autores como Corn. *ND* 58 (Lang 1881). Otto (1997, 85) relaciona los epítetos λύσιος y λυαῖος con otros que aluden a los efectos benéficos del dios y de su bebida. Sobre la relación de estos dos epítetos con el vino y su evolución, véase Jeanmaire, 1951, 17 (λύσιος); Merkelbach 1988, 51 y 103 (λυαῖος); Casadio 1994 316 (λυαῖος); 1999 33, 123-131 (λύσιος y λυαῖος); Seaford 2006, 29.

²⁹ Plut. *Quaest. conv.* 613B-C.

³⁰ Esta facultad del vino es conocida ya en época arcaica y aparece reflejada en un epíteto poco frecuente de Dioniso, ἀερίνοος (Bernabé 2013, p. 427), denominación que no aparece en Plutarco.

³¹ En el *Banquete* de Platón, Agatón dice de Dioniso que es juez en las discusiones entre comensales para probar la inteligencia de cada uno de ellos: καὶ ταῦτα μὲν καὶ ὀλίγον ὕστερον διαδικασόμεθα ἐγὼ τε καὶ σὺ περὶ τῆς σοφίας, δικαστῇ χρώμενοι τῷ Διονύσῳ (Plat. *Sym.* 175e). No en vano Jenofonte en su *Banquete* se refiere a los comensales como ἐκκεκαθαρμένοι τὰς ψυχὰς ‘hombres del todo purificados de alma’.

las Musas. Por eso en *Quaestiones convivales* 654F la divinidad aparece junto a Terpsícore y Talía, musas de la danza y del teatro respectivamente, dos actividades propias de un ambiente festivo y dionisiaco. Ellas se encargan de refrenar el comportamiento descontrolado y motivar conversaciones ordenadas y elegantes, propias de filósofos³². En general los efectos del vino son positivos para el autor (*Quaest. conviv.* 680B) puesto que expulsa la cobardía y nos impulsa a decir la verdad (*Quaest. conviv.* 716B-C). Pero Plutarco advierte en *De Cohibenda ira* 462B del peligro de excederse con la bebida y ofrece consejos sobre cómo expresarse mientras se está bebiendo en *De adulatore et amico* 68D.

Además de estos pasajes de contexto simposiaco, hay una última mención de Dioniso Λύσιος en *Quaestiones convivales* 671E³³ donde no se habla del significado del epíteto que venimos comentando, sino que se le relaciona etimológicamente con los Levitas, pertenecientes a la tribu sacerdotal de Leví y participantes en la celebración que describe el autor en estas líneas. No obstante, esta etimología es obviamente falsa porque Λύσιος procede de la raíz del verbo λύω ‘desatar’, mientras que Λευίτης ‘Levita’ es una construcción hecha sobre el antropónimo Leví, hijo de Jacob y patriarca de una de las tribus de Israel³⁴.

Dentro de este grupo de epítetos también encontramos Λίβερ Πατήρ, mencionado en *Aetia Graeca* 288F-289A. Tan sólo aparece una vez al transcribir una denominación de Dioniso sobre la que el autor afirma sentir curiosidad. Λίβερ es la transcripción griega de la traducción latina de este grupo de epítetos (Liber) que significan ‘liberador’³⁵. La epiclesis latina referida a Dioniso tiene el mismo significado que en griego. No obstante, algunos autores se oponen firmemente a la procedencia griega de *Liber* y defienden, como Toutain, la existencia de una divinidad itálica de la abundancia y la fecundidad denominada *Liber* o *Liber Pater* antes de la llegada del influjo griego a la península³⁶. En el siguientes texto,

³² Por ejemplo, uno de los recursos propios de estas conversaciones son los enigmas y las adivinanzas durante el simposio, los cuales requieren una mente despierta, véase Barrigón Fuentes 1999, 93-104. Además, Dioniso ha de juzgar al mejor en estas disputas (*supra*). El tema también es mencionado por otros autores como Aristófanes (*Lys.*, 1225-1227).

³³ Explicaré el pasaje en el epígrafe correspondiente al epíteto Βάκχος (§ 1.3.7).

³⁴ Leví, en hebreo *lewí*, procede probablemente de la raíz del verbo *lwy* ‘rodear’ (Lipinski 1993, 903-904). Véase también Hollander 1998, 52-53; Bühner 1998, 53.

³⁵ Liber Pater: Varr. *RR* 1.1.5, 2.19; Cic. *ND* 2.24.62, *Leg.* 2.8.19; Serv. *Georg.* 1.5 y 7. Sobre el culto dionisiaco en Roma véase Bruhl 1953; Paillet 1995, 107-158; Turcan 2003; Rowan 2012, 41-72.

³⁶ Toutain 1900, 1189-1191.

Plutarco reflexiona sobre la procedencia del epíteto tratando de establecer relaciones etimológicas que justifiquen el surgimiento de esta epiclesis entre los romanos:

T 23 ‘διὰ τί τὸν Διόνυσον ‘Λίβερουμ πάτρεμ’ καλοῦσι;’ πότερον ὡς ἐλευθερίας πατέρα τοῖς πιούσι γενόμενον; γίνονται γὰρ οἱ πολλοὶ θρασεῖς καὶ παρρησίας ὑποπιμπλῶνται περὶ τὰς μέθας. ἢ ὅτι τὴν λοιβὴν παρέσχεν; ἢ, ὡς Ἀλέξανδρός φησιν, ἀπὸ τοῦ παρ’ Ἐλευθερᾶς τῆς Βοιωτίας Ἐλευθερέως Διονύσου προσαγορευομένου;

¿Por qué llaman a Dioniso *Liber Pater*? ¿Acaso porque se convirtió en padre de la libertad para los que bebían? Pues muchos se vuelven confiados y se llenan de sinceridad debido a la bebida. ¿O porque procuró la libación? ¿O acaso, como dice Alejandro, por el llamado Dioniso Eleutéreo de Eleúteras de Beocia?³⁷

En esta reflexión propone dos posibles procedencias del término, que resumen los dos significados con que podemos encontrarlos en la obra de Plutarco: la ἐλευθερία ‘libertad’ que otorga mediante el vino y la ἐλευθερία procedente del culto a Dioniso Ἐλευθερέως en la ciudad de Eleuterias. Bajo esta denominación —entendida también como *Liberador* ya que en *Quaestiones convivales* 716B-C se emplea como sinónimo de Λύσιος— el dios es citado dos veces³⁸. No obstante, la relación del epíteto Ἐλευθερέως con la liberación ha sido muy discutida. La epiclesis atribuida a Dioniso en el resto de literatura, aunque suele ser propia de Zeus³⁹, parece una contaminación con el topónimo Eleuterias, ciudad fronteriza entre Beocia y el Ática⁴⁰. El culto es originario de Beocia, desde donde el héroe Pegasos lo llevó hasta Eleuterias. Durante el s. V a.C. ya tenía lugar una procesión acompañada con la estatua de Dioniso Ἐλευθερέως desde el santuario de Eleuterias, donde cuenta Pausanias que existía un templo consagrado a Dioniso⁴¹, a Atenas, extendiendo el culto allí⁴². Farnell (1909, V 120 n. b) cita pasajes de varios autores en los que corrobora que Ἐλευθερέως es la advocación de la

³⁷ Plut. *Aet. gr.* 288F-289A.

³⁸ Plut. *Aet. Rom.* 288F-289A; *Quaest. Conv.* 716B.

³⁹ Chantraine 1968-1980, s.v. ἐλεύθερος.

⁴⁰ Al mito fundacional de esta ciudad dedica Plutarco dos líneas en *Quaest. gr.* 300A-B.

⁴¹ Paus. I 38, 8. Los primeros restos de dicho templo datan del siglo VI a.C., véase Valdés (2008, 210). Casadio (1999, 89) establece en Beocia el origen de este culto.

⁴² Paus. I.38.8; también está recogido en un escolio de los *Acarnienses* de Aristófanes (243a.4). Véase Farnell 1909, 287; Casadio 1999, 129.

divinidad formada a partir de la ciudad de Eleuteras⁴³, hipótesis con la que también coinciden Parke (1977, 125-127), Casadío (1999, 18) y Jiménez San Cristóbal (2009, 625). Así pues, según el testimonio de Pausanias la traducción más acertada del epíteto sería ‘el dios de Eleuteras’⁴⁴. Sin embargo, Plutarco, además de emplearlo como sinónimo de Λύσιος⁴⁵, también propone en este pasaje que la denominación latina *Liber Pater* proceda de Dioniso Ἐλευθερεύς de Eleuteras, asociándolo a la liberación. Es más, en *Quaest. gr.* 300A-B da el significado etimológico de la ciudad de Eleuteras: ‘la ciudad libre’. Parece, por lo tanto, que la tradición transmitida por Pausanias ha sido modificada. La denominación procedente del topónimo Eleuteras ha pasado a significar Liberador debido a la similitud del término Ἐλευθερεύς con el adjetivo ἐλεύθερος *libre*⁴⁶. Todo parece indicar, por una parte, que, si existió una divinidad latina Liber independiente fue inmediatamente asociada con Dioniso y, por otra, que el epíteto Ἐλευθερεύς fue asimismo asociado con la capacidad liberadora del dios.

Por lo tanto, podemos destacar que la liberación dionisiaca en Plutarco se nombra con cualquiera de los epítetos tratados indistintamente (Λύσιος, Λυαῖος, Ἐλευθερεύς y Λίβερ Πατήρ). Además, aparece mayoritariamente en ambientes simposíacos y relacionada con los efectos que produce el vino⁴⁷, ya que la ebriedad provoca un estado mental transitorio que libera a los hombres de las preocupaciones y de las tensiones diarias permitiéndoles expresarse con libertad⁴⁸. Por esta razón muchas de las alusiones aparecen en el tratado de *Quaestiones convivales*. Sobre los otros tipos de acción liberadora, solo hay una referencia a la liberación física en *Aetia Graeca* 288F-289A, pasaje relacionado con *Aetia Graeca* 300A-B, a través de la referencia a la ciudad de Eléuteras. Del tercer tipo de liberación no encontramos ninguna referencia.

⁴³ Cita como ejemplos de este significado: Hsch. s. v. Ἐλεύθερος; Paus. 1.2.5, 1.20.3, 1.38.8; Sch. Ar. *Ach.* 242; Hyg. *Fab.* 225. Chantraine 1968-1980, s.v. ἐλεύθερος.

⁴⁴ Otro punto de vista nos lo ofrecen Lenormant (1877, 633) y Jiménez San Cristóbal (2009, 625), quienes proponen un significado místico del término Ἐλευθερεύς: la idea de la liberación de las almas al morir.

⁴⁵ Plut. *Quaest. conv.* 716B-C.

⁴⁶ Chantraine 1968-1980, s.v. ἐλεύθερος; según Jeanmaire (1978, 349) el cambio se produce por la influencia de las fuentes alejandrinas.

⁴⁷ Plut. *Sep. Sap.* 150C; *Quaest. conv.* 613C-D, 654F, 671E, 680B, 716B-C; *Adulat.* 68D; *Aet. Gr.* 288F-289A.

⁴⁸ Farnell 1896-1909, V, 120. Este sentido aparece muy difundido desde la época arcaica, véase Bernabé 2013, 52-53, 427, 438.

1.3. Epítetos sobre ritos y fiestas dionisiacos

1.3.1. Θρίαμβος

Es un epíteto relacionado con los cantos entonados durante las celebraciones dedicadas a Dioniso⁴⁹. La etimología del término se desconoce. Se sabe que no es una palabra griega y que podría ser un préstamo. Según Jeanmaire (1978, 234), θρίαμβος podría ser una fórmula de invocación ritual de donde derivaría el epíteto divino⁵⁰. En época helenística y tardía se consideraba el término latino *triumphus* ‘triumfo’ como un derivado de aquel, posiblemente tomado a través del etrusco⁵¹. De hecho, este es el sentido que parece guardar el epíteto cuando aparece en los textos plutarqueos, mencionado dos veces en las *Biografías* (*Marc.* 22.7 y *Publ.* 20.3). La referencia en la vida de Marcelo se inserta en la explicación de los triunfos militares romanos denominados *ova*. Frente a la opinión de los griegos, quienes hacían derivar el término del epíteto dionisiaco Evio —estrechamente ligado a Triambo—, el nombre de *ova* se debía a la tradición de sacrificar una oveja (*ovis*) en estos desfiles:

T 7 ὄβας δ' οὐ παρὰ τὸν εὐασμόν, ὥς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν, ὁ θρίαμβος οὗτος ὀνομάζεται (καὶ γὰρ κάκεινον [ἐφ] εὐάζοντες καὶ ἄδοντες παραπέμπουσιν), ἀλλ' ὑφ' Ἑλλήνων εἰς τὸ σύνηθες αὐτοῖς παρῆκται τοῦνομα, πεπεισμένων ἅμα καὶ Διονύσῳ τι τῆς τιμῆς προσήκειν, ὃν Εὐϊὸν καὶ Θρίαμβον ὀνομάζομεν. οὐχ οὕτω δ' ἔχει τὸ ἀληθές, ἀλλ' ἐπὶ μὲν τῷ μεγάλῳ θριάμβῳ βοθυτεῖν πάτριον ἦν τοῖς στρατηγοῖς, ἐπὶ δὲ τούτῳ πρόβατον ἔθουν· ὄβα δὲ τὰ πρόβατα Ῥωμαῖοι καλοῦσιν· ἐκ τούτου καὶ τὸν θρίαμβον ὄβαν ὠνόμασαν.

El triunfo de *ova* no se denomina así debido al grito de *evohé*, como muchos piensan (pues también aquel va con ellos en el desfile gritando y cantando *evohé*), sino que el nombre fue adquirido por los griegos para su propia tradición, convencidos de que una parte de estas

⁴⁹ No obstante, el triambo no da lugar a un nuevo género literario, como sí lo hace, en cambio, el ditirambo. Véase el extenso capítulo de Jeanmaire (1978, 220-267) sobre el origen del ditirambo y su desarrollo como género literario.

⁵⁰ Apoyando esta hipótesis encontramos el epíteto θρίαμβος en vocativo junto a una invocación a Yaco en *Adesp.* 1027 Campbell. La misma teoría se sostiene del διθύραμβος y el ἱαμβος. Son, además, tres términos que muestran la misma terminación y tienen un significado parecido. Por otro lado, θρίαμβος siempre fue asociado a Dioniso, mientras διθύραμβος se utilizó también para referirse a otras divinidades, véase Ieranò 1997; Porres 2013, 120; Calame 2013.

⁵¹ *LSJ* 1843, s.v. θρίαμβος; Chantraine 1968-1980, s.v. θρίαμβος; Jeanmaire 1978, 233-234.

honras estaba relacionada también con Dioniso, al que llamamos Evio y Triambo. Pero esta no es la verdad, sino que durante el gran triunfo era costumbre para los generales sacrificar una vaca, pero en este sacrificaban un animal doméstico. Y los romanos llaman a este animal *ovis*, y por eso llaman al triunfo *ova*.⁵²

En este texto se entiende que los griegos, según su costumbre, relacionaban este tipo de honras con Dioniso Evio y Triambo. Con Evio porque los desfiles iban acompañados de gritos de *Evohé* dirigidos a Dioniso; con Triambo por su relación con el término latino *triumphus*. Plutarco utiliza incluso *θρίαμβος* como sinónimo del término en latín en el otro pasaje (*Publ.* 20,3). Jeanmaire (1978, 234) aclara este nuevo uso del término explicando que desde el comienzo de época helenística las tradicionales celebraciones en honor de Dioniso habían tomado una forma similar a la de los desfiles conmemorativos de sus victorias.

1.3.2. Χορῆτος

El término *χορῆτος* ‘el del coro o la danza’ es un adjetivo derivado de *χορός* ‘danza, grupo de bailarines o coro’. Se le denomina así por la danza y el canto que acompaña las celebraciones en su honor. La vinculación del dios con la música está atestiguada en la literatura, la epigrafía y la iconografía. Son innumerables las fuentes que muestran un Dioniso rodeado de ménades bailando excitadas, acompañado de músicos o junto con las musas, representantes por excelencia de este arte. Por ello no es extraño encontrar epítetos atribuidos al dios en relación con esta faceta. Plutarco denomina *Χορῆτος* a Dioniso en dos pasajes (*Coh. ir.* 462B y *Quaest. conv.* 680B) empleando la misma fórmula y junto con otro epíteto: *Λυαῖος καὶ Χορῆτος*. Ambos pasajes se insertan dentro de un contexto simposíaco y aluden a los beneficios del dios a través del vino. Esta bebida primero libera al comensal de su timidez y, a continuación, le invita a participar en la danza dionisiaca. Los dos epítetos son la expresión de un Dioniso pacífico que se contrapone a su faceta desmedida. En *De Cohibenda ira* 462B contrapone estos dos beneficios divinos al salvajismo y la locura que inspira el vino puro tomado en exceso. En *Quaestiones convivales* 680B expresa una

⁵² Plut. *Marc.* 22.7.

contraposición similar pero acudiendo a una metáfora militar en la que Dioniso es el mejor estratega:

T 61 εἷς τινα δυσχωρίαν τῶν στρατηγῶν ὑπ' ἀπειρίας εἰσβαλλόντων τὴν φάλαγγα περιπίπτουσιν ἑαυτῇ καὶ ταρασσομένην ὑπολαβών, ἐξέλυσε καὶ κατέστησεν εἰς τάξιν, οὕτως ἡμᾶς ἐν ἀρχῇ συμπεφορημένους ὑπὸ τοῦ λιμοῦ κυνηδὸν ἄρτι παραλαμβάνων ὁ Λυαῖος θεὸς καὶ Χορεῖος εἰς τάξιν ἱλαρὰν καὶ φιλάνθρωπον καθίστησιν.

conduciendo, debido a la impericia de los generales, hacia un terreno difícil a la tropa que se tropezaba consigo misma y se alborotaba, tras tomarla bajo su mando, la liberó y restableció al orden. De esta manera nosotros llevados en un principio por el hambre como un perro, acogiéndonos recientemente el dios Liberador y Maestro de coros nos restablece (a los comensales) al orden alegre y cordial.⁵³

Él libera a los militares de la mala organización y los reconduce; de la misma forma libera a los comensales del hambre, ya que preside los banquetes, y los dirige hacia un estado confortable. La oposición la marcan las siguientes expresiones: ταρασσομένην ὑπολαβών, ἐξέλυσε καὶ κατέστησεν εἰς τάξιν ‘tras tomarla bajo su mando, la liberó y restableció al orden (a la formación militar)’ frente a παραλαμβάνων ὁ Λυαῖος θεὸς καὶ Χορεῖος εἰς τάξιν ἱλαρὰν καὶ φιλάνθρωπον καθίστησιν ‘acogiéndonos recientemente el dios liberador y maestro de coros nos restablece (a los comensales) al orden alegre y cordial’.

1.3.3. Εὖιος

El epíteto Εὖιος, en castellano ‘Evio’ o ‘el que grita *evohé*’, se forma sobre la interjección εὖα, grito de alegría proferido durante las celebraciones báquicas⁵⁴ y que suele traducirse como *evohé*. El mismo término también es utilizado como adjetivo con el sentido de ‘báquico o relacionado con Baco’. Estos y otros derivados reposan sobre una onomatopeya ritual⁵⁵. Así lo da a entender Plutarco en la *Vida de Marcelo* (22.7), donde emplea diferentes derivados de εὖα para referirse a ese grito relacionado con Dioniso Evio,

⁵³ Plut. *Quaest. conv.* 680B.

⁵⁴ Por ejemplo, E. *Bacc.* 157.

⁵⁵ Chantraine 1968-1980, s.v. εὐάζω.

divinidad a la que también se invocaba en los desfiles triunfales⁵⁶. También cita esta epiclesis en *Quaestiones convivales* 671E para hacer derivar de ella el término Levitas mediante una falsa etimología, como se ha comentado anteriormente⁵⁷. Por último, el epíteto aparece abriendo la cita de un poeta anónimo que Plutarco atestigua en tres pasajes (*E ap. Delph.* 389B, *Exil.* 607C y *Quaest. conv.* 671C) y que comentaremos en otro apartado⁵⁸: εὖτιον ὀρσιγύναικα Διόνυσον μαινομέναις ἀνθέοντα τιμαῖς ‘Dioniso envió excitador de mujeres que florece en delirantes honras’.

1.3.4. Βουγενής y Ἄξιος ταῦρος

El término Βουγενής ‘nacido de un buey, toro o vaca’ lo forman el sustantivo βούς ‘buey, vaca, toro’ y -γενής, una forma derivada de γίγνομαι ‘nacer’ empleada para construir compuestos⁵⁹. Además de este epíteto, también encontramos en Plutarco la invocación Ἄξιος ταῦρος ‘digno toro’. La identificación de Dioniso con el toro es muy antigua⁶⁰, lo que ha suscitado diferentes teorías acerca del origen de esta relación. Por un lado, como muchas otras tradiciones religiosas han mostrado, el toro, por su corpulencia física, se suele asociar a divinidades relacionadas con la fertilidad (Harrison 1922, 431-436; Kerényi 1996, 52-55; Otto 1997, 122; Corrente 2013, 512-513)⁶¹. Según esto, no es extraño que Dioniso, dios del crecimiento y la vegetación, se identificara con el toro desde época muy temprana. Por otro lado, el toro representa la dualidad del dios ya que es tan hermoso y admirado como peligroso y temible (Harrison 1922, 436; Porres 2013, 133-134). Además de estas dos hipótesis, Otto (1997, 122) identifica la peligrosidad del toro con la del vino. Por último, una idea que mencionan Harrison (1922, 431-436) y Otto (1997, 122) es la relación del toro con

⁵⁶ Véase el texto anterior (*Quaest. conv.* 680B).

⁵⁷ Sobre esta falsa etimología de Levitas, véase epígrafe ‘Dioniso Liberador: Λύσιος, Λυαῖος, Ἐλευθερεύς, Λίβερ Πατήρ’.

⁵⁸ εὖτιον ὀρσιγύναικα Διόνυσον μαινομέναις ἀνθέοντα τιμαῖς (Lyr. Adesp. 131).

⁵⁹ Chantraine 1968-1980, s.v. γίγνομαι. Wilamowitz-Moellendorf (1932, 72-73) ve imposible explicar el epíteto puesto que no existe ningún mito sobre Dioniso que lo explique.

⁶⁰ Farnell 1909, 250-252; Dodds 1944, xviii. Para una revisión más actualizada de Dioniso y el toro en la literatura y la epigrafía, véase Calderón 2018.

⁶¹ Harrison (1922, 431-436) además, cree que la consideración del toro como paradigma de la fuerza tiene su origen en las zonas de cría de ganado bovino. Kerényi (1996, 52-55), por su parte, compara la esta identificación taumórfica del dios con el uso de cornamentas como vasos para beber en época Minoica, dos expresiones semejantes de la identidad de divinidades asociadas a la fertilidad.

el elemento acuático, puesto que los dioses fluviales solían surgir de las aguas con forma de toro, y es también con forma tauromórfica como surge del agua Dioniso invocado por las mujeres Eleas, según documenta el propio Plutarco, como veremos a continuación.

Plutarco atestigua las dos invocaciones dionisiacas en dos pasajes diferentes (*Is. et Os.* 364F y *Quaest. gr.* 299B). Uno de ellos describe el culto que las mujeres eleas rendían a Dioniso; el otro, además de este, hace referencia al culto de los argivos a Dioniso Βουγενής⁶²:

T 39 διὸ καὶ ταυρόμορφα Διονύσου ποιοῦσιν ἀγάλματα πολλοὶ τῶν Ἑλλήνων· αἱ δ' Ἡλείων γυναῖκες καὶ παρακαλοῦσιν εὐχόμεναι ‘ποδὶ βοεῖω τὸν θεὸν ἐλθεῖν’ πρὸς αὐτάς. Ἀργείοις δὲ βουγενὴς Διόνυσος ἐπὶ κλην ἔστίς.

Y por eso también muchos griegos crean imágenes de Dioniso con forma de toro; y las mujeres eleas también lo invocan suplicando que vaya hacia ellas con pie bovino. Entre los argivos Dioniso es llamado Βουγενής.⁶³

Las llamadas ‘mujeres eleas’ son un colegio sacerdotal formado por dieciséis mujeres que rendían culto a Dioniso. En su himno primitivo, que nos transmite completo Plutarco en *Quaest. gr.* 299B, invocan al dios como ἄξιε ταῦρε para que venga al templo eleo con su pie bovino (τῷ βοεῷ ποδί)⁶⁴. Con esta invocación lo invitan a salir del agua al son de trompetas, despertando así de su letargo. El dios aparece tauriforme vinculado al elemento acuático⁶⁵. Es curioso que el propio Plutarco se pregunte por qué lo invocan para que acuda ‘con pie bovino’⁶⁶. En su reflexión, plantea diferentes posibilidades: que la expresión ‘con pie bovino’ signifique ‘con pie poderoso’; que lo invoquen así para que acuda inofensivo, como lo es la pata del toro, y no con su cornamenta, que es peligrosa y temible; o bien porque Dioniso es para muchos el dios de la labranza y de la siembra. No obstante, y aunque él se cuestiona esta expresión citada en el himno a la que no encuentra explicación, sí acepta en *De Iside et Osiride* 364E el tauromorfismo de Dioniso. Plutarco explica que los griegos hacen estatuas

⁶² Sobre dicho culto, véase § 2.3.4.

⁶³ Plut. *Is. et Os.* 364F.

⁶⁴ *Car. Pop.* 871.5-7 Campbell. Véase Farnell 1909, 125-127.

⁶⁵ Obedece esto, por lo tanto, a las hipótesis de Harrison (1922, 431-436) y Otto (1997, 122).

⁶⁶ Plut. *Quaest. gr.* 299B.

de Dioniso en forma de toro porque asimilan el entierro de Apis que realizan los egipcios como una ceremonia báquica⁶⁷.

1.3.5. Ζαγρεύς, Νυκτέλιος, Ἴσοδαίτης

El pasaje *De E apud Delphos* 389A es el testimonio más extenso que conservamos de la distribución del culto en Delfos entre Apolo y Dioniso⁶⁸. A Apolo le correspondían nueve meses y a Dioniso, los tres meses de invierno⁶⁹. Parece que a partir de un momento determinado el culto orgiástico de Dioniso fue “domesticado” por Apolo e incorporado a las formas de religión cívica⁷⁰. Además del culto, Plutarco describe un ditirambo en el que se llora la desaparición del dios y en el que su renacimiento daba lugar a infames orgías⁷¹. Esta descripción encaja con la tesis de Santamaría (2003, 338-340) acerca del uso que se hacía del ditirambo en ceremonias órficas centradas en la resurrección por medio de Dioniso. Este pasaje, según Harrison (1922, 481) y Jiménez San Cristóbal (2008, 767-770) podría aludir a rituales órficos relacionados con el desmembramiento y las resurrecciones de Dioniso. De la misma opinión es West (1983, 154), que cree firmemente que este pasaje habla de un ritual órfico que Plutarco ha visto, posiblemente un ritual delfico. En defensa de la hipótesis de West encontramos el pasaje de la *Consolatio ad uxorem* (611D), en el que el propio Plutarco declara estar iniciado junto con su esposa en los misterios dionisiacos⁷².

Debido a la importancia del pasaje, he decidido analizar los tres epítetos que aparecen atribuidos a Dioniso de manera conjunta. Es importante señalar que dos de estas tres denominaciones (Ζαγρεύς e Ἴσοδαίτης) solo se citan en el pasaje en cuestión:

T 44 κρυπτόμενοι δὲ τοὺς πολλοὺς οἱ σοφώτεροι τὴν μὲν εἰς πῦρ μεταβολὴν Ἀπόλλωνά τε τῇ μονώσει Φοῖβόν τε τῷ καθαρῷ καὶ ἀμιάντῳ καλοῦσι. τῆς δ' εἰς πνεύματα καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ φυτῶν ζώων τε γενέσεις τροπῆς αὐτοῦ καὶ διακοσμήσεως τὸ μὲν πάθημα καὶ τὴν μεταβολὴν διασπασμόν τινα καὶ διαμελισμόν αἰνίττονται· Διόνυσον δὲ καὶ Ζαγρέα καὶ

⁶⁷ Plut. *Is. et Os.* 364E. Apis es el dios-toro de la mitología egipcia. Véase § 2.3.2 y § 4.2.4.

⁶⁸ Harrison 1922, 440-441.

⁶⁹ Plut. *E. ap. Delph.* 389C.

⁷⁰ Pordomingo-Fernández 1995, 255, n. 51.

⁷¹ Plut. *E. ap. Delph.* 388F.

⁷² Acerca de la confluencia de los misterios dionisiacos y los órficos, véase § 5.2.

Νυκτέλιον καὶ Ἰσοδαίτην αὐτὸν ὀνομάζουσι καὶ φθοράς τινας καὶ ἀφανισμοὺς εἶτα δ' ἀναβιώσεις καὶ παλιγγενεσίας, οἰκεῖα ταῖς εἰρημέναις μεταβολαῖς αἰνίγματα καὶ μυθεύματα περαίνουσι,

Y los más sabios, ocultándose a la mayoría, llaman Apolo a la transformación en fuego por su singularidad, y Febo por su carácter puro y sin mancha; y se menciona enigmáticamente el suceso y la transformación del cambio y su ordenación en viento, agua, tierra, astros y la generación de plantas y animales como un desgarramiento y desmembración; además lo llaman Dioniso, Zagreo, Nictelio e Isodetes, y relatan ciertas muertes y desapariciones, además de resurrecciones y renacimientos propios de los cambios que se han mencionado, como si fueran adivinanzas y cuentos.⁷³

Ζαγρεύς es el nombre de un dios oriental que debió de aplicarse a Dioniso hijo de Zeus y Perséfone para diferenciarlo del hijo de Sémele en determinados cultos órficos⁷⁴. La denominación, según Fauth (1967, 2222) y Bernabé (2013, 75-78), procede de una divinidad de posible origen cretense, con una etimología bastante discutida, que por su carácter ctónico y su relación con el mundo de los muertos fue identificado en algún momento con el Dioniso órfico⁷⁵. El nombre aparece en época arcaica en el poema *Alcmeónida*⁷⁶, pero es un epíteto problemático puesto que no se sabe si se atribuía a Dioniso tan temprano⁷⁷. Después aparece en Esquilo, Eurípides, Calímaco o Nono⁷⁸. No obstante, es una epiclesis poco utilizada en literatura puesto que Zagreo es esencialmente una denominación que aparece en el ritual; probablemente por esta razón no aparezca ni en los fragmentos e *Himnos órficos* ni en los

⁷³ Plut. *E ap. Delph.* 389A.

⁷⁴ Como los descritos por Eurípides en *Cretenses Fr.* 472 Kanicht (*OF* 567) o Plutarco en *E ap. Delph.* 389A. Véase Santamaría 2008, 1356-1357. Sobre el debate acerca de la existencia del mito de Dioniso Zagreo como componente de una religión de libro, Bernabé (2002, 401-433) se posiciona a favor; la postura contraria la encabeza Edmonds (1999, 37), quien no cree en la coherencia del mito de Zagreo argumentando principalmente que las cuatro facetas que conforman el mito (desmembramiento, castigo de los Titanes, el nacimiento de la raza humana y la culpa heredada) no aparecen juntas en ningún texto.

⁷⁵ Chantraine 1968, s.v. *Ζαγρεύς*. Algunos lexicógrafos lo describen como ‘cazador’, pero son testimonios aislados (*Etym. Gud.* 578 de Stefani; o *Etym. Mag.* «*Ζαγρεύς*», 50 Gaisford); Kerényi 1996, 80-89. Una breve historia de su etimología la encontramos en West 1983, 153; Bernabé 2013, 77-78.

⁷⁶ *Et. Gud.* s.v. *Ζαγρεύς* (578.7 De Stefani = *Alcmaeonis fr.* 3 Bernabé = *Alcmaeonis fr.* 3 Kinkel).

⁷⁷ Es probable que la mención de Zagreo en el poema *Alcmeónida* sea la más antigua, pero su datación no es segura. La siguiente mención en orden cronológico sería la de Esquilo (*Aesch. Fr.* 377).

⁷⁸ *Aesch. Fr.* 377; *E. Fr.* 472; *Call. Fr.* 43.117 Pf. (50.117 Massimilla); *Nonn. D.* 5.565.

testimonios de los neoplatónicos⁷⁹. Además, como ya he dicho, es probable que el contexto del pasaje también sea ritual.

Νυκτέλιος es la segunda denominación dionisiaca que aparece en el pasaje⁸⁰. El epíteto es un derivado del sustantivo νύξ ‘noche’ y se atribuye a Dioniso. Las fiestas celebradas en su honor son las Νυκτέλια, nombre que designa genéricamente cualquier fiesta nocturna⁸¹. Además, los sacrificios nocturnos existen también para otras divinidades, sobre todo para las relacionadas con el otro mundo, por lo que Dioniso Nictelio podría tener relación con el Más Allá⁸². En el ámbito dionisiaco las celebraciones nocturnas eran habituales y no necesariamente pertenecían por ello al ámbito órfico⁸³. En *Aetia romana* 291A Plutarco habla de dos fiestas, las Agrionia y las Nictelia, cuyos ritos dice que se realizan mayormente en la oscuridad. Sin embargo, en *Iside et Osiride* 364F aporta más información y sí parece relacionarlas con el orfismo ya que establece una equivalencia entre los rituales de las Titánicas, fiestas que rememoran el episodio de Dioniso despedazado por los Titanes⁸⁴, y las Nictelias con el mito del desmembramiento de Osiris⁸⁵. Además, el contexto del pasaje no deja dudas de que, al menos en este caso, Dioniso Νυκτέλιος es una invocación al dios en un ritual órfico.

Ἰσοδαίτης, por su parte, está compuesto por el adjetivo ἴσος ‘igual’ y un derivado agente del verbo δαίωμαi ‘partir, dividir, repartir’. Las interpretaciones del epíteto han sido

⁷⁹ Harrison 1922, 480-481; West 1983, 152-154; Kerényi 1996, 231.

⁸⁰ En el resto de literatura está testimoniado en contadas ocasiones: *AP* 9.524.14; *Plut. De E ap. Delph.* 389A; *Paus.* 1.40.6; *Ov. Met.* 4.15, *Seneca Oed.* 488ss.

⁸¹ Estas fiestas están recogidas por Plutarco en *Quaest. rom.* 291A, *Is. et Os.* 364F y *Quaest. conv.* 672A; también por Servio en *Aen.* 4.303. Véase Nilsson 1906, 285, n. 5. También § 2.2.2.

⁸² Corrente 2013, 532.

⁸³ Farnell 1909, V, 128; Casadio 1999, 104, n.45; Jiménez San Cristóbal 2008, 767-768. De opinión contraria es Nilsson (1906, 285, n. 5): «Nyktelia ist ein anderer Name für die orphisch beeinflussten Dionysosmysterien der privaten Thiasoi».

⁸⁴ Existen diferentes versiones sobre este mito. La más antigua queda reflejada en unos pasajes de Calímaco (*Call. fr.* 643 Pf.) y de Euforión (*Euph. fr.* 13 De Cuenca = 14 Van Groningen), si bien la versión órfica de la que proceden solo puede reconstruirse parcialmente. La segunda versión, atribuida a Orfeo, es el *Relato sagrado egipcio*. La tercera es la *Teogonía de las Rapsodias*, atribuida también a Orfeo. Para un estudio sobre el conjunto de testimonios que tratan el mito, véase Bernabé 1998.

⁸⁵ Edmonds 2013, 427. Según Edmonds (2013, 427) de las Nictelias sabemos por Pausanias que hubo un templo de Dioniso Nictelios en Mégara (*Paus.* 1. 40, 6). Otras fuentes también atestiguan rituales a Dioniso Nyktelios, por lo que según Edmonds este culto era de la *polis*, un ritual comunitario con cierto grado místico. Véase Edmonds 2013, 427 y n. 37.

diferentes debido a la controvertida traducción del segundo término que lo compone, δαίτης. Podemos dividir las propuestas en dos bloques: por un lado, Kerényi y Seaford entienden Ἰσοδαίτης como una persona encargada de dividir o repartir algo en un banquete⁸⁶; por otro, la mayor parte de los estudiosos interpretan el epíteto como una referencia a la desmembración de Dioniso en el mito órfico⁸⁷.

Dentro del primer grupo de propuestas, la primera traducción a la que me referiré parece estar tomada de la interpretación de un fragmento de Eurípides en el que se ha venido traduciendo el segundo término de este compuesto, δαίτης, como ‘sacerdote encargado de dividir la carne sacrificial’. Partiendo de este significado, Kerényi (1976, 231) traduce el epíteto dionisiaco Ἰσοδαίτης como ‘sacerdote encargado de dividir de manera precisa la carne sacrificial’, tomando el ejemplo euripideo como referencia. Por su parte, Seaford (2006, 36) interpreta el término como ‘sacerdote que reparte de manera precisa en el banquete’, sin hacer ninguna alusión a la carne, aunque sí a la existencia de un banquete. Sin embargo, estas propuestas presentan algunos problemas. Cozzoli (1993, 172) y Bernabé (2004, 274-275) han objetado que es complicado afirmar que el término δαίτης aluda a esta figura sacerdotal cuando no está atestiguada en ninguna otra fuente. Además, en este pasaje de Eurípides la interpretación también es dudosa, como prueban las múltiples interpretaciones que ha suscitado. En él la sintaxis hace preferible que se lea δαῖτας, acusativo plural de δαίς ‘banquete’, y no un nominativo de δαίτης ‘sacerdote que reparte la carne cruda’, como explican dos glosas de Hesiquio. Por estas razones, se ha sugerido que la figura de este sacerdote procede en realidad de una mala interpretación del texto, al menos desde la época de Hesiquio, entendiendo el término como un sustantivo agente derivado del verbo δαίομαι ‘partir, dividir, repartir’, mediante un proceso de analogía (p. ej. con ποιητής de ποιέω). Aceptando esta propuesta, no habría testimonio alguno que justificara la traducción del

⁸⁶ Kerényi 1976, 231: ‘the exact divider of the sacrificial meat’; Seaford 2006, 36: ‘equal divider on the feast’.

⁸⁷ Flacelière (1974, 170, n. 4) se muestra dubitativo entre las traducciones activa y pasiva del epíteto, pero no profundiza en la cuestión; Pordomingo Pardo y Fernández Delgado (1995, 257, n. 56) proponen una traducción apropiada del término, en voz activa, y entienden la epiclesis como una referencia al mito de su desmembramiento, asimilado con su reparto entre los elementos del universo; Moreschini (1997, 135, n. 91) lo interpreta con sentido pasivo; Patón (2013, 99, n. 207) se muestra de acuerdo con Moreschini en que Ἰσοδαίτης se refiere al desmembramiento de Dioniso Zagreo, aunque defiende una traducción activa del término y lo compara con el sentido activo que tiene también el epíteto al referirse a Hades. Obsieger (2013, 210) hace esta misma reflexión acerca del epíteto.

término como ‘sacerdote’, por lo que la interpretación que hace Kerényi de Ἰσοδαίτης como ‘sacerdote que reparte por igual la carne sacrificial’ quedaría injustificada. La traducción de Seaford (‘equal divider on the feast’) se ajusta más a la etimología del término; sin embargo, y aunque el propio autor expresa sus dudas al traducir dicha epiclesis⁸⁸, también añade información que no nos aporta el epíteto: la mención de la carne. La lectura de Seaford acumula las dos traducciones que se han barajado anteriormente para δαίτης: *divider* ‘el que divide’ y *feast* ‘banquete’.

Por otro lado, si aceptamos que el pasaje habla de un ritual órfico, el hecho de que hubiese carne en el ritual contravendría la prohibición de sacrificios cruentos en estos rituales. Aunque sí tenemos noticias sobre la realización de sacrificios cruentos⁸⁹, solo tenían lugar en ciertos rituales de iniciación⁹⁰ y nada parece indicar que se trate de un ritual específico. A esto debemos añadir que en este pasaje Plutarco no alude a la carne sacrificial. Esta propuesta de Kerényi⁹¹ añade información que el epíteto no nos proporciona. Finalmente, Rundis (1998, 19-35) recuerda que la carne sacrificial no era distribuida equitativamente, sino que dependía del estatus social de los participantes, ya que los de mayor estatus recibían una porción de carne mayor.

El segundo grupo de propuestas lo forman las interpretaciones que leen la epiclesis como una referencia al desmembramiento de Dioniso. El despedazamiento del dios a manos de los Titanes, narrado en el mito órfico, es uno de los motivos centrales de la teogonía y la antropología órfica⁹². Relacionadas con este mito hay dos traducciones de Ἰσοδαίτης. Una de ellas lo entiende como ‘el que se divide en partes iguales’ (Moreschini 1997, 135, n. 91). Sin embargo, en esta propuesta encontramos una dificultad importante pues nos exige entender el término con un sentido pasivo (se divide). Pero, si consideramos el epíteto como un derivado

⁸⁸ Seaford 2006, 36.

⁸⁹ En un fragmento de Eurípides (E.*Cret.* Fr. 472.9-14 Kannicht) y el Papiro de Gurob (PGurob 10, 14, 16, véase Hordern (2000) 137.). Véase Bernabé y Jiménez San Cristóbal 2016.

⁹⁰ Jiménez San Cristóbal 2002, 279ss.

⁹¹ Kerényi 1976, 231: ‘the exact divider of the sacrificial meat’.

⁹² El mito cuenta que los Titanes, celosos del dios, lo matan, lo despedazan y se lo comen tras cocinarlo. Zeus fulmina a los Titanes y de sus cenizas nacen los hombres. El ser humano, por lo tanto, nace con una naturaleza dual: una parte malvada, la de los Titanes, y otra divina, la de Dioniso, que había sido ingerido por aquellos. Debido a la herencia de sus antepasados los Titanes, el hombre ha de expiar su culpa durante varias vidas cumpliendo una serie de preceptos establecidos para ese fin.

del verbo δαίωμαi ‘partir, dividir, repartir’, el sufijo -της, que es un sufijo de agente, irremediabilmente dotaría al término de un sentido activo (Obsieger 2013, 210). La otra interpretación traduce Ἴσοδαίτης en voz activa, ‘el que divide en partes iguales’, aunque también apunta al desmembramiento del dios (Pordomingo-Fernández 1995, 257, n. 56; Obsieger 2013, 210). En este caso el problema está en la falta de una explicación ritual para el epíteto. Está claro, según el texto de Plutarco, que las tres menciones dionisiacas en conjunto (Zagreos, Nictelio e Isodetes) se refieren al Dioniso órfico desmembrado por los Titanes como metáfora del orden cosmológico que expone el querónense, un símbolo de la división de la materia primigenia⁹³. Pero cada epiclesis contiene un significado ritual individual relacionado con una fiesta o con una de las funciones que cumple dentro del mito. Así, Nictelio se refiere a las celebraciones nocturnas en honor de la divinidad, mientras que Zagreos es la denominación de Dioniso como hijo de Perséfone y Zeus. De la misma manera, Isodetes también ha de tener un significado propio que hasta ahora no se ha concretado.

En resumen, la lectura del término Ἴσοδαίτης como ‘sacerdote’, correspondiente al primer bloque, queda privada de fundamento al rechazar la interpretación de δαίτης, que aparece en un fragmento de Eurípides, como ‘sacerdote encargado de dividir de manera precisa la carne sacrificial’. Por otro lado, la segunda propuesta presenta otras dificultades. La traducción en pasiva del término, ‘el que se divide en partes iguales’, contradice la cualidad de agente que confiere el sufijo -της. Por su parte, las traducciones en activa pero con referencias al desmembramiento de Dioniso no van mal encaminadas, aunque les falta concretar el significado de Ἴσοδαίτης. Partiendo del significado etimológico, ‘el que reparte de manera equitativa’, la ambigüedad que debemos salvar es descubrir qué es lo que Dioniso divide o reparte. Desafortunadamente, el verbo δαίωμαi no se usa en los textos órficos, lo que añade dificultad a la búsqueda. Proponemos, por lo tanto, dos posibilidades que no se excluyen entre sí. Por un lado, sabemos que los iniciados participaban en un banquete que simbolizaba el que tendrían en el otro mundo⁹⁴. En él había vino y comida sólida como tortas, queso o frutos secos. El epíteto podría hacer alusión al reparto de frutos y vegetales que solían ofrecerse como sacrificio en el ritual órfico. En algunos textos se habla de los alimentos que

⁹³ Pordomingo-Fernández 1995, 257, n. 56; Obsieger 2013, 210.

⁹⁴ Platón se refiere a los iniciados que gozarán de la embriaguez sempiterna en el banquete del Más Allá (Pl. *Resp.* 363c = *OF* 431).

formaban el banquete⁹⁵. Por otro lado, podría referirse a Dioniso como encargado de repartir el mismo destino a todos los iniciados, un banquete en el que todos sean semejantes. Sabemos que Plutón con la muerte iguala a todos los hombres, mientras Dioniso iguala a todos los iniciados, diferenciándolos de los que no lo están, y asemejándolos a los dioses. El cumplimiento de los ritos místicos marca la diferencia entre los iniciados y los no iniciados y asegura el destino feliz de los primeros, que vivirán junto a los dioses y se identificarán con ellos⁹⁶. Este papel de Dioniso queda más claro si tenemos en cuenta que no solo libera el alma del cuerpo sino que tiene un cometido mayor. Desde el descubrimiento de las láminas de Pelina, se sabe que Dioniso cumple una función purificatoria personal y escatológica: él asiste al iniciado hasta el límite de la vida y de la muerte, entre lo humano y lo divino. Primero libera el alma del crimen titánico heredado a través de los misterios⁹⁷; después, le acompaña y asiste hasta los límites del Más Allá⁹⁸. El destino deseado de las almas iniciadas depende, por lo tanto, de la actuación de Dioniso⁹⁹.

Es interesante que esta última interpretación se aproxima bastante al significado que adquiere el epíteto en varios testimonios tardíos, uno de Hesiquio¹⁰⁰ y otro del *Léxico Segueriano*¹⁰¹. En ellos se menciona a Ἰσοδαίτης sincretizado con Plutón, quien da a cada cual la misma muerte. Es de sobra conocido el papel de Plutón en la religión griega como dios de ultratumba; pero también es frecuente encontrar a Dioniso como dios liminar en diferentes ámbitos, en especial entre la esfera humana y la divina. Ambos dioses, ligados al Más Allá de una u otra manera, cumplen una función parecida entre los mortales. Además, el hecho de que el epíteto no aparezca atribuido a Plutón antes de Hesiquio (siglos V-VI d.C.)

⁹⁵ *PDerveni* col. VI 7-8, Bernabé 2007; Clem. Al. *Prot.* 2. 22. 4.

⁹⁶ Bernabé y Jiménez San Cristóbal 2008, 92.

⁹⁷ La absolución de Dioniso, víctima del crimen titánico, es imprescindible para obtener el perdón de su madre, la reina del Más Allá, Perséfone (Guarducchi 1990, 14; Lloyd-Jones 1990, 106).

⁹⁸ Bernabé y Jiménez San Cristóbal 2008, 66-76.

⁹⁹ Algunos textos que describen la función de Dioniso en la iniciación: Lámina de Pelina, s. IV a.C., 1ª ed. Tsantsanoglou & Parássoglou (1987) 3ss.; Tablilla L 8 de Turios, s. IV a.C.; Museo de Nápoles, 1ª ed. Fiorelli (1879) 329 s.; Tablilla L 9 de Turios, s. IV a.C., Naples Museum, 1ª ed. Fiorelli (1880) 403 ss.

¹⁰⁰ Ἰσοδαίτης: ὑπ' ἐνίων ὁ Πλούτων· ὑπὸ δὲ ἄλλων ὁ Πλούτωνος υἱός, Hsch. 953, s.v. Ἰσοδαίτης (K. Latte 1953).

¹⁰¹ Ἰσοδαίτης θεός: ὁ ἥλιος ὁ τὸν ἴσον ἐκάστω θάνατον διανέμων, *Lexica Seegeriana*, s.v. Ἰσοδαίτης (Bekker 1814).

nos hace considerar que Dioniso Ἰσοδαίτης pudo haberse sincretizado con Plutón precisamente por cumplir una función muy similar para con las almas.

Así pues, sabemos que el texto alude a un ritual órfico y que los tres epítetos mencionados (Zagreos, Nictelio e Isodetes) apuntan al Dioniso desmembrado por los Titanes. Este hecho ha sido interpretado como una metáfora cosmológica que simboliza la organización del cosmos. No obstante, de manera individual cada epiclesis contiene un significado referente a la función que cumple dentro del rito. De Ἰσοδαίτης, sin embargo, solo ha habido interpretaciones dudosas debido a la falta de información sobre su significado exacto. Algunas de ellas han sido descartadas por contener errores de traducción. Otras, aunque mejor encaminadas, no llegan a concretar el significado de la epiclesis, por lo que proponemos dos interpretaciones que bien podrían combinarse. Dioniso Ἰσοδαίτης podría ser el que reparte los frutos del banquete del ritual y quien reparte el mismo destino a todos los iniciados. Además, el posterior sincretismo del epíteto con Plutón y su evolución posterior, parece indicar que Dioniso Ἰσοδαίτης estuvo relacionado con el mundo de ultratumba y que, incluso, llegó a sincretizarse con Plutón.

1.3.6. Λικνίτης

La denominación Λικνίτης es un derivado del sustantivo λίκνον ‘aventador’, un instrumento agrícola utilizado para separar el trigo de la paja. Es un epíteto poco usual ya que sólo aparece una vez en Plutarco y tres veces en los *Himnos órficos*¹⁰². Sabemos por Demóstenes¹⁰³ que el λίκνον se usaba ya en el ritual en el s. IV a.C. Era conocido en los misterios eleusinos, en los órficos y en los ritos dionisiacos¹⁰⁴. Algunos documentos literarios y epigráficos atestiguan su uso como cuna del niño Dioniso o como cesta que contiene frutas y un falo¹⁰⁵. En época clásica y helenística abunda su representación en relieves y vasos. Más adelante algunos autores intentan explicar el significado del aventador

¹⁰² Plut. *Is. et Os.* 365A; *Orph. H.* 46, 52, 53.

¹⁰³ D. 18. 260. La criba era llevada en procesión por el λικνοφόρος.

¹⁰⁴ Jiménez 2002, 364.

¹⁰⁵ Harrison 1922, 133, fig. 12 y 160; 157, fig. 14. Un estudio completo sobre el λίκνον lo encontramos en Nilsson 1975, 21-37.

en los misterios¹⁰⁶. Como señala Jiménez San Cristóbal¹⁰⁷, es Proclo quien nos da la clave para descifrar la relación entre Dioniso y el λίκνον, ya que cuenta cómo Hipta, la nodriza del niño Dioniso, lo mete en el aventador enrollándole alrededor una serpiente¹⁰⁸. El epíteto, por lo tanto, hace referencia al niño Dioniso dentro del aventador. Este Dioniso Λικνίτην ha sido interpretado como una representación de la vegetación que despierta en primavera¹⁰⁹. En *Iside et Osiride* Plutarco, inmediatamente después de mencionar el epíteto, relaciona su naturaleza húmeda con el crecimiento de las cosechas y cita unos versos de Píndaro al respecto:

T 40 Αἰγύπτιοί τε γὰρ Ὀσίριδος πολλαχοῦ θήκας, ὥσπερ εἴρηται, δεικνύουσι, καὶ Δελφοὶ τὰ τοῦ Διονύσου λείψανα παρ' αὐτοῖς παρὰ τὸ χρηστήριον ἀποκεῖσθαι νομίζουσι, καὶ θύουσιν οἱ ὅσιοι θυσίαν ἀπόρρητον ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀπόλλωνος, ὅταν αἱ Θυιάδες ἐγείρωσι τὸν Λικνίτην. ὅτι δ' οὐ μόνον τοῦ οἴνου Διόνυσον, ἀλλὰ καὶ πάσης ὑγρᾶς φύσεως Ἕλληνας ἡγοῦνται κύριον καὶ ἀρχηγόν, ἀρκεῖ Πίνδαρος μάρτυς εἶναι λέγων 'δενδρέων δὲ νομὸν Διόνυσος πολυγαθῆς αὐξάνοι, ἀγνὸν φέγγος ὀπώρας·'

Pues los egipcios, como se ha dicho, muestran tumbas de Osiris en muchos lugares, y los delfios creen que los restos de Dioniso se guardan con ellos, junto al oráculo, y los Hosioi hacen un sacrificio secreto en el templo de Apolo cuando las Tíades despiertan a Licnites. Que los griegos consideran a Dioniso dueño y señor no solo del vino, sino de toda naturaleza húmeda, basta Píndaro como testigo de ello cuando dice: «¡Que el alegre Dioniso haga creer los frutos de los árboles, sagrada luz de otoño!»¹¹⁰

Esta relación se reafirma con otros comentarios a lo largo de la obra del queronense¹¹¹. Sin embargo, Nilsson (1975, 38-45) propone en un detenido análisis de este texto y los tres himnos en los que se menciona a Licnites que el epíteto se refiere a Dioniso en su subida del mundo de los muertos. Son varios los argumentos a favor de esta hipótesis. En primer lugar, las similitudes entre el texto de Plutarco y el *Himno* 53 son bastantes; no obstante, en el himno se habla del despertar del dios cada dos años, lo que, según Nilsson, no es compatible

¹⁰⁶ Hsch. s. v. Λικνίτην; Serv. *Georg.* 1.166.

¹⁰⁷ Jiménez 2002, 367-368.

¹⁰⁸ Procl. *in Ti.* 1.407.22ss.

¹⁰⁹ Sobre las interpretaciones de este culto, véase § 2.3.1.

¹¹⁰ Plut. *Is. et Os.* 365A.

¹¹¹ Plut. *De E ap. Delph.* 389C, *Is. et Os.* 378F.

con su papel de dios del crecimiento vegetal, que es anual. En segundo lugar, Dioniso está estrechamente ligado a la vida de Ultratumba de varias maneras. En el *Himno* 46 se nos cuenta que, por voluntad de Zeus, fue criado por Perséfone y entre los dioses inmortales. Además, en los misterios dionisiacos está constantemente relacionado con los dioses del Más Allá, sin olvidar que estos misterios se caracterizan por su especial atención al enterramiento de sus miembros. Por último, Nilsson argumenta su hipótesis con una interpretación cosmológica del texto de Proclo, arriba citado, siguiendo la filosofía neoplatónica. Según esta, Dioniso sería el sol, el centro del Universo, tal como Zeus lo había planeado¹¹².

Concluimos se pueden distinguir dos interpretaciones diferentes de Licnites: uno en el que era símbolo de purificación y fertilidad, y otro posterior, surgido en época Helenística y más extendido durante el periodo Imperial, en el que el λίκνον adquiere otro valor simbólico dentro de los misterios dionisiacos. El texto de Plutarco podría describir dos funciones diferentes de la divinidad: la de Licnites como dios que sube de del Hades y la de dios de la naturaleza húmeda.

1.3.7. Βάκχος

El término Βάκχος, según la opinión más generalizada, es un préstamo, aunque desconocemos de qué lengua procede¹¹³. Según West (1975, 234), Cole (1980, 226), Jiménez (2002, 527ss.) y Santamaría (2013, 38) no es, en principio, un teónimo, sino un adjetivo que califica a todo aquel que ha experimentado rituales de purificación o éxtasis rituales. El epíteto está poco documentado entre los s. VI y VII a.C., lo que contrasta bastante con su frecuencia de aparición a partir del s. V a.C.¹¹⁴. Es en este siglo, según Santamaría (2013, 38-42), cuando los epítetos Βάκχιος y Βακχεῖος son acuñados para designar al dios de los bacantes, pero nunca a sus seguidores. Más tarde, Βάκχος se empieza a utilizar también como epíteto de Dioniso¹¹⁵, designando así tanto al dios como a sus adeptos¹¹⁶, quienes se

¹¹² Sobre el culto de las Tíades a Dioniso Licnites y la importancia de su periodicidad hablaré en § 2.3.1.

¹¹³ Para las distintas hipótesis sobre la procedencia de dicho préstamo y la bibliografía correspondiente, véase Santamaría 2013, 239, n. 4.

¹¹⁴ Santamaría 2013, 41.

¹¹⁵ Para West (1975, 234-235) el término Βάκχος no se atribuye a Dioniso antes del s. IV a.C.

identifican con dios¹¹⁷. Por eso Dioniso es llamado con el mismo nombre que sus seguidores, porque él es uno más de ellos, el líder de su tíaso, participando también del éxtasis para marcharse después¹¹⁸.

En Plutarco ya se ha generalizado el uso de Βάκχος, y la variante Βακχεύς, para denominar a Dioniso. En *Quaestiones convivales* se inserta un fragmento de una tragedia de autor desconocido¹¹⁹ que describe las fiestas nocturnas presididas por Dioniso, llamado Liberador unas líneas más arriba:

T 57 καὶ τὴν μὲν ὁ Λύσιος ἐπισκοπεῖ Διόνυσος μετὰ τῆς Τερψιχόρης καὶ Θαλείας, ὁ δὲ πρὸς τὴν ἐργάνην Ἀθηνᾶν καὶ τὸν ἀγοραῖον Ἑρμῆν ἐπανίστησιν. διὸ τὴν μὲν ᾠδαὶ κατέχουσι καὶ χορεῖται καὶ ὑμέναιος ἑκὼμοί τ' εἰλαπίναι <τε> καὶ ἡχίεις θρόος αὐλῶν· τὸν δὲ κτύποι ραιστήρων καὶ τρισμοὶ πριόνων [...] ἐν ᾧ καιρῷ φροῦδα τὰ τῆς ἡδονῆς, ἄλγαι δὲ Κύπρις θαλαῖαι τε νέων, οὐδ' ἔτι θύρσος † φῦλα Βακχίου· συντείνουσι γὰρ αἱ φροντίδες.

a aquel (*i.e.* el atardecer) Dioniso *Lysios* lo observa junto con Terpsícore y Talía, pero esta se levanta por la trabajadora Atenea y el mercader Hermes. Por esta razón a una la invaden cantos, danzas e himeneo, ‘cortejos, banquetes y ruido y alboroto de *auloi*’; mientras que a esta, choque de martillos y chirridos de sierras [...] En ese momento han desaparecido los placeres ‘y se calman Cipris y las fiestas de los jóvenes, y ya no están ni el tirso ni el cortejo de Dioniso’, pues sobrevienen las preocupaciones.¹²⁰

El autor describe noches en las que la diosa Cipris y los seguidores de Baco están presentes y ambientan la fiesta. En particular, Baco lidera los simposios y crea mediante su don, el vino, un ambiente distendido entre los comensales. Observamos, además, que el dios aparece con su séquito, como es frecuente que lo haga siempre que recibe esta denominación. Él y sus adoradores participan en ritos nocturnos en los que el éxtasis libera

¹¹⁶ Existen varios testimonios en los que Βάκχος designa a otros dioses, como Ζεὺς (*Epigr. Gr.* 1035.22) o Apolo (*H. Orph.* 34. 7), pero nunca a los adoradores de otra divinidad que no sea Dioniso, véase Burkert 1975, 90; Cole 1980, 230; Ricciardelli 2000, 369-370; Jiménez 2002, 528. Pugliese Carratelli (1975, 464) argumenta contra West (1975, 234) que Apolo es denominado a través de un epíteto de Dioniso debido a la estrecha relación que existe entre ellos en el culto en Delfos.

¹¹⁷ Dodds 1970, 83.

¹¹⁸ Como la locura dionisiaca temporal; véase Santamaría 2013, 44 y 49.

¹¹⁹ *TrGF* Adespota, 397.

¹²⁰ Plut. *Quaest. conv.* 654F-655A.

momentáneamente a los bacantes, igual que Baco libera a los hombres durante los simposios celebrados por la noche. La locura y la liberación van de la mano¹²¹ y así lo entiende también Plutarco. Podríamos ver aquí una comparación entre estos dos ámbitos dionisiacos, entre el simposio y el contexto ritual.

La otra mención la tenemos en *Quaestiones convivales* 671E, donde Plutarco habla de una ‘fiesta de Baco’ popular entre los judíos. En este pasaje trata de identificar la festividad báquica con una fiesta judía para sincretizar a las divinidades de estas dos religiones. En su comparación analiza superficialmente la procesión de la festividad judía en la que afirma que llevan ramos y tirsos hacia el templo, donde también supone que realizaban una bacanal. El equivalente judío de esta celebración dionisiaca podría ser la fiesta de la Purificación del Templo, donde los que caminaban en procesión hacia el Templo de Jerusalén portaban ramos litúrgicos, según se relata en *II Macabeos* 10.7¹²². En cuanto a los ritos realizados en el interior, Plutarco los identifica con los ritos místicos dionisiacos debido a su carácter oculto; sin embargo, la existencia de una parte ritual reservada a los sacerdotes no es exclusiva de estos misterios sino que aparece en muchas otras religiones.

El pasaje ha sido discutido. Del Re (1953, 15) sugiere que la fiesta dionisiaca que emplea Plutarco para la comparación sea el octavo y último día de los Tabernáculos, día en que se danzaba delante del templo con antorchas. Un dato sorprendente es que el queronense afirme que eran los propios judíos los que denominaban a su fiesta ‘de Baco’, aunque bien podría tratarse, como en otras ocasiones, de información inventada por el autor para aportar mayor credibilidad a su testimonio.

1.3.8. Ἰακχος

Esta invocación de Dioniso procede de la raíz del verbo ἰάχω ‘gritar’, en origen exento de toda connotación religiosa¹²³. Uno de los primeros testimonios que conservamos del término, el de Heródoto, indica que ἰακχος era una exclamación ritual realizada en Eleusis¹²⁴.

¹²¹ Santamaría 2013, 51.

¹²² Nieto 1999, 329-330; Del Re 1953.

¹²³ Frisk 1960, s.v. Ἰακχος; Chantraine 1968-1980, s.v. Ἰακχος; también s.v. ἰάχω.

¹²⁴ μυστικὸς ἰακχος (Hdt. 8.65.9-10).

No obstante, su contemporáneo Sófocles ya la empleaba para referirse a una divinidad eleusina¹²⁵, y Eurípides, pocos años más tarde, hizo uso de las dos acepciones del término¹²⁶. Por lo tanto, se sabe que, al menos desde época clásica, Ἰακχος designaba ya a una divinidad en Atenas y en Eleusis, divinidad que pronto fue identificada con Dioniso tanto en el arte como en la literatura¹²⁷. Este es el sentido que recoge Plutarco en cinco pasajes de sus *Vidas* en los que menciona el epíteto¹²⁸, aunque es posible que también conociera el sentido originario del término que transmite Heródoto, como puede deducirse de la expresión utilizada en la *Vida de Temístocles* (15.1), μυστικὸς Ἰακχος, la misma que empleó el de Halicarnaso. La expresión aparece acompañada (como en *Cam.* 19.10) por el verbo ἐξάγω ‘sacar’, un verbo referido especialmente al hecho de sacar a personas¹²⁹. Por esta razón sabemos que Plutarco se refería a la acción de sacar en procesión una imagen del dios, posiblemente queriendo hacer un guiño al texto de Heródoto.

El resto de los pasajes hacen referencia a la procesión de los misterios eleusinos, como el de *Alcibiades*, que describe el baile de los iniciados durante la procesión¹³⁰. La duda que suscita el epíteto hace referencia al origen de Iaco, pues no se sabe si en origen fue una divinidad independiente de Dioniso o si este fue adorado bajo la denominación de Iaco en los misterios eleusinos. Jiménez San Cristóbal ofrece un punto de vista esclarecedor: que Dioniso reciba el epíteto de Iaco en Eleusis —es decir, que ambos fueran, en realidad, una misma divinidad— explicaría que a Dioniso lo llamaran Iaco fuera de este ámbito, y que en los misterios eleusinos Iaco nunca sea denominado Dioniso.

1.4. Epítetos relacionados con la vegetación

La conexión de Dioniso con la vegetación es muy antigua. La capacidad de hacer crecer las plantas se le atribuye con frecuencia y está atestiguada en la literatura y la epigrafía a

¹²⁵ *S. Ant.* 1152.

¹²⁶ Refiriéndose al dios: *E. Bacch.* 725; al grito ritual: *Tr.* 1230; *Cyc.* 68-71.

¹²⁷ *PMG* 879, 1027d; *E. Bacch.* 725; *Luc. Salt.* 39; *Lucr.* 4.1160; *Cat.* 64.251; *Verg. Aen.* 6.15. Es especialmente interesante para el estudio de este epíteto en Plutarco el trabajo de Jiménez San Cristóbal (2012). Véase también Kern 1914; Versnel 1972; Clinton 1992, 65-66 y n.14; *BNP s.v.* Iacchus; Jiménez San Cristóbal 2013, 276-282.

¹²⁸ *Plut. Them.* 15.1; *Cam.* 19.10; *Alc.* 34.4; *Arist.* 27.4; *Phoc.* 28.2-3.

¹²⁹ *LSJ s.v.* ἐξάγω.

¹³⁰ Sobre la mezcla de elementos en los rituales eleusinos, véase Graf 1974, 48 n. 38; Lada-Richards 1999, 100.

través de muy variados epítetos como “Υγής ‘lluvioso’, Ανθεύς ‘florecente’¹³¹, Φλεύς ‘abundante’¹³² o Πολιστάφιλος ‘el de muchos racimos’¹³³. Plutarco atestigua las denominaciones que se analizan a continuación.

1.4.1. Δενδρίτης

Aunque a Dioniso se le atribuye desde época muy temprana un poder especial sobre algunas plantas, especialmente sobre el pino, la hiedra y la vid, no tenemos constancia del epíteto Δενδρίτης hasta la época Imperial¹³⁴, periodo del que proceden dos menciones, una de Plutarco (*Quaest. conv.* 675F) y otra del filósofo Máximo de Tiro, casi contemporáneo del primero. Por esta razón el testimonio de Plutarco ha constituido la base para los especialistas que lo han estudiado:

T 60 ἀμφοτέροι γὰρ οἱ θεοὶ τῆς ὑγρᾶς καὶ γονίμου κύριοι δοκοῦσιν ἀρχῆς εἶναι· καὶ Ποσειδῶνί γε Φυταλμῖω Διονύσῳ δὲ Δενδρίτῃ πάντες ὡς ἔπος εἰπεῖν Ἑλληνας θύουσιν.

Pues ambos se presentan como dioses de la humedad y la fuerza fecundadora. y todos los griegos, por decirlo así, hacen sacrificios a Posidón *Phytalmios* y a Dioniso Dendrites.¹³⁵

El significado de Δενδρίτης ‘arbóreo, dios de los árboles’, derivado del sustantivo δένδρον ‘árbol’, es bastante transparente, dada la ya mencionada conexión de Dioniso con la vegetación¹³⁶. Así lo analizan Otto (1933, 116), quien insiste además en la naturaleza húmeda de los árboles consagrados a Dioniso, Nilsson (1976, 584) y Jeanmaire (1978, 17-18). Pero unos años antes Harrison (1922, 425-431), además de esto, propuso una conexión entre Δενδρίτης y Dioniso adorado bajo la forma de un pilar, como muestra la iconografía¹³⁷.

¹³¹ *IG* II² 1356 (= Sokolowski, *LSCG* 28) + Matthaiou, *Horos* 10-12, 1992-1998, 136-139 (= *SEG* 46:173); Steinhauer 2004, 155-173 (= *SEG* 54:214).

¹³² *IK* 69, 144 (Priene, Jonia, s. II a. C.); *IK* 13, 902; *IK* 14, 1257; *IK* 15, 1595 (Éfeso, época imperial).

¹³³ *H.Hom.* 26, 11; también se reconstruye este epíteto en Hes. fr. 70.2-7 Merkelbach-West.

¹³⁴ Bezerra De Meneses (1963) cree probable que Dioniso Dendrites aparezca ya en época arcaica en un fragmento de un *chous* ático del s. V a.C.; Casadio 1999, 56 y 61.

¹³⁵ Plut. *Quaest. conv.* 675F.

¹³⁶ Chantraine 1968-1980, s.v. δένδρεον.

¹³⁷ Harrison 1922, 428, fig. 131.

El culto al dios-árbol sería probablemente originario de Tracia, un culto indígena bien atestiguado hasta época romana¹³⁸.

Así pues, ya que no existe ningún documento que atestigüe el epíteto antes de Plutarco y, aunque la idea de un dios de la vegetación, especialmente de los árboles, ya estuviese extendida desde época arcaica, Plutarco podría haber acuñado el término para referirse genéricamente a todas las denominaciones que recibe Dioniso en relación con la vegetación y, en concreto, de los árboles que le son consagrados. Sería una manera general para englobar todos los cultos dionisiacos referidos a esta cualidad del dios¹³⁹.

1.4.2. Φλεῖος

Dioniso Φλεῖος ‘el que hace crecer (las plantas)’ es una denominación muy antigua del dios cuya forma presenta múltiples variantes (Φλεῖος, Φλεύς, Φλέος, Φλοιός)¹⁴⁰. Es un derivado del verbo φλέω ‘rebosar de abundancia, abundar’. Desde Apolonio de Rodas tenemos noticia de este epíteto y su explicación¹⁴¹. Según Casadio (1994, 225 n.3) la raíz **phl-* expresa el vigor de la naturaleza y de los fluidos vitales. Está testimoniado en inscripciones en localidades de Asia Menor¹⁴², pero el epíteto, atestiguado solo a través de escolios, podría estar conectado con el topónimo Fliunte, ciudad del Peloponeso donde el culto dionisiaco estaba muy presente¹⁴³.

Plutarco menciona a Dioniso Fleo en una de las cuestiones debatidas en *Quaestiones convivales*:

T 62 εἶναι δὲ καὶ τῶν Ἑλλήνων τινάς, οἱ Φλείῳ Διονύσῳ θύουσιν. ἐπεὶ τοίνυν μάλιστα τῶν καρπῶν ἢ χλωρότης καὶ τὸ τεθιγμέναι τῷ μήλῳ παραμένει, ‘ὑπέρφλοιον’ αὐτὸ τὸν φιλόσοφον προσαγορεύσαι.

¹³⁸ Sobre la explicación de este culto, véase Harrison 1922, 429.

¹³⁹ Harrison (1922, 429-430) apunta también a esta generalización del tema por parte de Plutarco, aunque no especifica que el autor creara de manera deliberada un epíteto nuevo.

¹⁴⁰ Halliday 1975, 209; Nilsson 1975, 47; Casadio 1994, 225 n. 3.

¹⁴¹ Διόνυσος Φλειοῦς (Φλιοῦς) ὠνομάζετο ἀπὸ τοῦ φλεῖν τὸ οἶνον, ὃ ἔστιν εὐθιγεῖν (Apoll. Rh. 1. 116) ‘Dioniso es denominado Fleo por hacer fluir el vino, que se encuentra en abundancia’.

¹⁴² Casadio 1994, 225 n. 3; Martín García 1987, 257, n. 617; Vaello 2017, 152 n. 607.

¹⁴³ Paus. 2. 13,7; 13,3-4; 13,6. Véase Casadio 1994, 225 n.3.

Y hay algunos griegos que hacen sacrificios a Dioniso Fleo. Por lo tanto, ya que la frescura y el florecimiento dura más para la manzana que para otros frutos, el filósofo la denominó *hypérphloia*.¹⁴⁴

En él habla sobre la terminología empleada por Homero y Empédocles para describir una manzana. Para ello Empédocles emplea un compuesto derivado también del verbo φλέω: ὑπέρφλοιος ‘suculento’. Reflexionando sobre etimología del compuesto, aparece Dioniso Fleo como divinidad de la floración y lozanía de las plantas (683F). Además, afirma que en ciertas partes de Grecia, aunque no dice cuáles, todavía se siguen haciendo sacrificios a esta divinidad.

1.4.3. Ὕψης

El epíteto Ὕψης se suele traducir como ‘lluvioso’, ‘el dios de la lluvia’ o ‘de lo húmedo’¹⁴⁵. Se forma a partir de una etimología bastante clara, pues procede de la raíz del verbo ὕω ‘llover’. Esta característica de dios húmedo se suele poner en relación con los poderes de Dioniso para favorecer el crecimiento vegetal.

No obstante, la relación de Dioniso con el elemento húmedo no siempre ha sido clara. En la épica y los *Himnos homéricos* encontramos pasajes que conectan este ámbito dionisiaco con un trasfondo simbólico escatológico¹⁴⁶. Por otro lado, esa relación entre el dios y lo húmedo se hace más concreta cuando se relaciona al dios directamente con la lluvia y la regeneración de las plantas. Así lo vemos en algunos textos homéricos, en la poesía lírica —donde se comienza a emplear su nombre como metonimia del vino con la proliferación de la temática simposiaca¹⁴⁷— y en gran parte de la literatura posterior. Pese a

¹⁴⁴ Plut. *Quaest. conv.* 683F.

¹⁴⁵ LSJ 1843, s.v. Ὕψης.

¹⁴⁶ Como la persecución de Dioniso y sus nodrizas a cargo de Licurgo, tras la cual Dioniso recibe la protección de Tetis, narrado en Eumel. 27 West (Scholia (D) in *Homeri Iliadem* 6.131); Hom. *Il.* 6.130-140 West; o el episodio en el que los marineros desatan la furia de Dioniso y terminan convertidos en delfines, en *H. hym.* 7 in Bacchum Càssola. Véase también Kerényi 1976, 179; Daraki 1985 [1994], 41-42.

¹⁴⁷ Alceo (346 Voigt), Píndaro (*Encomios* fr. 124 a-b Maehler.) o Ión de Quíos (744; 26.12-15, Campbell), véase Porres 2013, 144.

ello, el epíteto *Hies* no se atestigua hasta los textos pertenecientes a los mitógrafos¹⁴⁸. Plutarco nos transmite uno de estos textos, un pasaje de Helanico de Lesbos (s. V a.C.) en el que describe esta denominación dionisiaca:

T 38 οἶονται δὲ καὶ Ὅμηρον ὥσπερ Θαλῆν μαθόντα παρ' Αἰγυπτίων ὕδωρ ἀρχὴν πάντων καὶ γένεσιν τίθεσθαι· τὸν γὰρ Ὠκεανὸν Ὅσιριν εἶναι, τὴν δὲ Τηθὺν Ἴσιν ὡς τιθηνομένην πάντα καὶ συνεκτρέφουσιν. καὶ γὰρ Ἕλληνες τὴν τοῦ σπέρματος πρόεσιν ἀπουσίαν καλοῦσι καὶ συνουσίαν τὴν μῆξιν, καὶ τὸν υἱὸν ἀπὸ τοῦ ὕδατος καὶ τοῦ ὕσαι, καὶ τὸν Διόνυσον 'ῥην' ὡς κύριον τῆς ὑγρᾶς φύσεως οὐχ ἕτερον ὄντα τοῦ Ὀσίριδος· καὶ γὰρ τὸν Ὅσιριν Ἑλλάνικος Ὑσίριν ἔοικεν ἀκηκοέναι ὑπὸ τῶν ἱερέων λεγόμενον· οὕτω γὰρ ὀνομάζων διατελεῖ τὸν θεόν, εἰκότως ἀπὸ τῆς φύσεως καὶ τῆς εὐρέσεως.

Y creen que Homero, igual que Tales, había aprendido de los egipcios que el agua es el principio y origen de todo. Pues el Océano es Osiris y Tetis es Isis, la que cuida y nutre todo. Y los griegos también llaman a la emisión de la semilla *apousía* y al coito *synousía*, y al hijo (υἱόν) a partir de agua (ὕδατος) y de llover (ὑσαι), y a Dioniso Hies, como señor de la naturaleza húmeda, que no es distinto de Osiris. Pues Helanico parece haber escuchado Osiris pronunciado Ὑσίριν por los sacerdotes. Así suele llamar (sc. Helanico) al dios justamente por su naturaleza y por su descubrimiento (i.e. el vino).¹⁴⁹

T 40 ὅτι δ' οὐ μόνον τοῦ οἴνου Διόνυσον, ἀλλὰ καὶ πάσης ὑγρᾶς φύσεως Ἕλληνες ἡγοῦνται κύριον καὶ ἀρχηγόν

Que los griegos consideran a Dioniso dueño y señor no solo del vino, sino de toda naturaleza húmeda¹⁵⁰

Plutarco emplea el texto de Helanico como argumento de autoridad para apoyar su explicación cosmológica¹⁵¹. Para ello crea una falsa etimología entre el término Ὑης y el nombre de Osiris, argumentando así el sincretismo entre ambas divinidades y enlazando su

¹⁴⁸ Helanico *FGrH* 4 F 176 = Jacoby 4 F 176 (*FGrH I A*) = 176 Caerols (Plutarchus *De Iside et Osiride* 364D); y Ferecides Ateniese 90a Fowler = 96 Dolcetti (Photius *Lexicon* = *Etymologicum Genuinum B* [*Etymologicum Magnum* 775.2] = Suda IV 638.1 Adler).

¹⁴⁹ Plut. *Is. et Os.* 364D. Nos transmite una cita del mitógrafo: Helanico *FGrH* 4 F 176 = Jacoby 4 F 176.

¹⁵⁰ Plut. *Is. et Os.* 365A.

¹⁵¹ Sobre la identificación de Dioniso con Osiris y la interpretación cosmológica de Plutarco, véase Nardelli 2017.

propia interpretación con la de Helanico. Dioniso Híes es el responsable del crecimiento vegetal y, en consecuencia, de la generación de los frutos, en especial del fruto de la vid, del que se produce el vino, elemento con el que se suele identificar a la divinidad. Pero su vinculación con el elemento acuático no queda ahí. Al comienzo del pasaje en la interpretación cosmológica se identifica a Osiris con el Océano, estando Osiris a su vez sincretizado con Dioniso, quien es, por lo tanto, el Océano. El dios no solo representa la humedad fertilizadora de la vegetación sino el elemento acuático en su conjunto, lo que recuerda las interpretaciones simbólicas que algunos autores, entre los que destaca Heráclito, habían dado a este ámbito del dios como espacio liminar¹⁵².

1.5. Epítetos sobre la actitud del dios con los mortales

1.5.1. Χαριδότης y Μειλίχιος frente a Ὀμηστής y Ἀγριόνιος

En la *Vida de Antonio* el queronense plantea una oposición de pares de epítetos atribuidos a Dioniso (*Ant.* 24.4). Estos expresan la faceta dulce y amable del dios (Χαριδότης, Μειλίχιος) frente a su cara más salvaje (Ὀμηστής, Ἀγριόνιος). Es así como el autor describe a Marco Antonio, comparándolo con la divinidad a la que él mismo adoraba ya que se consideraba representante del Dioniso benévolo; no obstante, para la mayoría encarnaba la cara más salvaje del dios por su comportamiento con los súbditos de Asia y sus pasiones desmedidas. Lebreton (2009, 198-203) cree que Plutarco agrupa los epítetos por pares con un fin retórico y para resaltar la moralidad que caracterizaba a Antonio¹⁵³.

T 15 εἰς γοῦν Ἐφεσον εἰσιόντος αὐτοῦ, γυναῖκες μὲν εἰς Βάκχας, ἄνδρες δὲ καὶ παῖδες εἰς Σατύρους καὶ Πᾶνας ἡγοῦντο διεσκευασμένοι, κιττοῦ δὲ καὶ θύρσων καὶ ψαλτηρίων καὶ συρίγγων καὶ αὐλῶν ἢ πόλιν ἦν πλέα, Διόνυσον αὐτὸν ἀνακαλουμένων Χαριδότην καὶ Μειλίχιον. ἦν γὰρ ἀμέλει τοιοῦτος ἐνίοις, τοῖς δὲ πολλοῖς Ὀμηστής καὶ Ἀγριόνιος. ἀφηρεῖτο γὰρ εὐγενεῖς ἀνθρώπους τὰ ὄντα, μαστιγίαις καὶ κόλαξι χαριζόμενος.

¹⁵² Casadesús 2008, 1079-1103.

¹⁵³ Véase también Seagal 1974, 293 y 307; Jiménez San Cristóbal 2018, 13.

Al entrar en Éfeso, desfilaban disfrazadas de bacantes las mujeres y de sátiros los hombres y los niños; la ciudad estaba llena de hiedra, de tirsos, de salterios, de caramillos y flautas, llamándose (i.e. Marco Antonio) a sí mismo Dioniso Charidotes y Meilichios. Pues sin duda lo era para unos cuantos, aunque para la mayoría era Omestés y Agrionio, ya que les quitó a los hombres de bien lo que les pertenecía, dejándose llevar por pícaros y embaucadores.¹⁵⁴

A continuación trataré cada uno de los epítetos de manera individual para obtener, finalmente, una visión global del pasaje.

Χαριδότης ‘el que proporciona alegría’ se forma a partir del sustantivo χάρις ‘gracia, alegría’ y -δότης ‘el que da, proporciona’, un nombre de agente derivado de δίδωμι ‘dar’ usado en compuestos¹⁵⁵. La denominación se emplea con diferentes divinidades, aunque aquí califica a Dioniso¹⁵⁶. El epíteto Μειλίχιος ‘amable, persuasivo’ es un adjetivo que se atestigua desde Homero referente a las palabras como forma alternativa de μείλιχος ‘amable, favorable’, de la misma raíz que μείλια ‘dones para la persuasión’¹⁵⁷. Es un epíteto atribuido especialmente a Zeus, aunque también designa a otras divinidades como Cipris o Dioniso¹⁵⁸. Se emplea en diferentes contextos, aunque Casadio (1999, 128-129) lo asemeja a Λύσιος, entendiendo que ambos son los responsables de la liberación y purificación posterior al estado de éxtasis dionisiaco. Μειλίχιος sería también el responsable de la vuelta a la calma tras el momento de ἐνθουσιασμός. En la obra de Plutarco esta denominación solo se refiere dos veces a Dioniso: en el pasaje que comentamos y en *De esu carnium* 994A, donde lo usa como adjetivo. Las dos menciones se refieren a la amabilidad y la dulzura de Dioniso.

Por otro lado, Ὠμηστής y Ἀγριόνιος expresan el lado salvaje y cruel de Dioniso. Ὠμηστής se forma a partir del adjetivo ὠμός ‘crudo’ y tiene dos acepciones: en sentido

¹⁵⁴ Plut. *Ant.* 24.4.

¹⁵⁵ Existe también la variante Χαριδότης, compuesto a partir de δότης, más frecuente que el anterior, véase Chantraine 1968-1980, s.v. δίδωμι. Este epíteto es muy similar en forma y significado a otro formado también con el agente -δότης, πλυτοδότης ‘dispensador de bienes’, que no testimonia Plutarco. Sobre πλυτοδότης, véase Otto 1997, 78, 85, 87.

¹⁵⁶ En *h. Hom.* 18,12 se cita como epíteto de Hermes. Plutarco, además de este pasaje, lo emplea para referirse a Zeus en *Stoic. absurd. poet. dic.* 1048C.

¹⁵⁷ Chantraine 1968-1980, s.v. μείλια, μείλιχος.

¹⁵⁸ Plutarco también emplea esta epiclisis para designar a diferentes dioses: a Afrodita (*Is. et Os.* 370D), a Zeus (*Coh. ir.* 458B; *Comm. not.* 1076B; *Suav. viv. Epic.* 1102E) y a Dioniso (*Es. carn.* 994A; *Ant.* 24,4). Véase LSJ 1843, s.v. μείλιχος; Halliday 1975, 206; Martos 2014, 228. Kerényi 1996, 123.

propio ‘el que come carne cruda, sanguinario’, y figurado ‘cruel, salvaje’¹⁵⁹. El epíteto ha sido asociado a los sacrificios humanos y a la ingesta de carne cruda. Aparece por primera vez en Alceo y se menciona en pocas ocasiones en la literatura, siendo Plutarco el autor que nos deja varios testimonios de especial interés¹⁶⁰. Según Henrichs (1981, 222, n. 5 y 6) y Jiménez San Cristóbal (2018, 8) la asociación de Dioniso con el sacrificio humano podría ser una inferencia a partir de los aspectos más salvajes del dios y de los mitos menádicos asociados a él. Por otro lado, los lexicógrafos antiguos vinculaban ya ὠμηστής a la ingestión del alimento crudo¹⁶¹. No obstante, los testimonios sobre la omofagia son dudosos ya que se limitan al ámbito mitológico. Jiménez San Cristóbal en su trabajo concluye acertadamente que ha habido una evolución de los valores del adjetivo ὠμηστής desde su uso propio referido a animales hasta su uso figurado. Ciñéndonos a los textos plutarqueos, en ellos se recogen los dos usos del término en función de los intereses del autor. En tres de sus textos (*Them.* 13,3, *Pel.* 21,3 y *Arist.* 9,2) se asocia a Dioniso ὠμηστής con un episodio narrado por Faniás de Lesbos en el que se habla de sacrificios humanos. En él se cuenta cómo Temístocles, incitado por el adivino Eufrántides, sacrifica a tres persas antes de la batalla de Salamina para obtener la gloria en el combate. Plutarco parece querer transmitir a través de este pasaje su oposición a una práctica tan salvaje e incívica¹⁶². Los otros dos pasajes (*Ant.* 24,5 y *Coh. ir.* 462B) emplean ὠμηστής en sentido figurado, es decir, como adjetivo con el sentido de ‘cruel’.

El epíteto Ἀγριόνιος procede del nombre de una fiesta dionisiaca nocturna celebrada en Beocia¹⁶³ cada dos años según algunos especialistas (Farnell 1909, 178; Mantero 1975, 81;

¹⁵⁹ Jiménez San Cristóbal 2018, 1-2.

¹⁶⁰ Plutarco cita esta epiclesis en cinco ocasiones: en las vidas de *Tem.* (13,3), *Pel.* (21,3), *Arist.* (9,2) y *Ant.* (24,5) y en *Coh. ir.* (462B). Sobre la historia del epíteto, véase Deubner 1943, 8; Picard 1946, 464-465; Henrichs 1981, 208-224; Casadio 1994, 33 n. 47; Liberman 2002, 62, 128-129, 228; Porro 2004, 233-235; Lebreton 2009; Caciagli 2010, 230, 237-238; Porres 2013, 72-74; Jiménez San Cristóbal 2018.

¹⁶¹ El alimento crudo es ὠμός, que se refiere especialmente a la carne cruda. Además, equiparaban el término a ὠμοφαγός, véase Dodds 1951, 276; Versnel 1990 [1998], 145, 146; Jiménez San Cristóbal 2018, 8.

¹⁶² En el mundo griego el sacrificio humano siempre se ha considerado un acto cruel y fuera de las leyes sociales establecidas y que nunca estuvo institucionalizado, aunque es posible que ocurriera de manera extraordinaria, véase Wilamowitz 1959, 293-294; Nilsson 1967, 23, 133 y 400; Burkert 1985, 83, 248; Henrichs 1981, 195 y n. 2; Huhges 1991, 185-193; Bonnechere 1994, 311-318; Jiménez San Cristóbal 2018, 1.

¹⁶³ El carácter nocturno de las fiestas lo cuenta Plutarco en *Quaest. rom.* 291A. Parecen ser originarias de Beocia y se celebran en Argos, en Tebas y en Queronea (Bernabé 2010, 262).

Henrichs 1978, 137) o anualmente según otros (Casadio 1994, 88; Bernabé 2010, 375). El nombre parece derivar de ἄγριος ‘salvaje, feroz’¹⁶⁴, una etimología puesta en duda que, sin embargo, expresa el propio Plutarco en *Quaest. conv.* 717A. En este pasaje explica que las Agrionias constan de un rito público y otro privado. El ambiente pacífico y sereno que caracteriza el rito privado contrasta con la naturaleza hostil y frenética del rito público. En el ámbito privado las participantes cenar y beben vino acompañadas, dice Plutarco, de las Musas. Gracias a ellas queda reprimido el carácter salvaje (τὸ ἄγριον) y frenético (μανικόν) de la celebración. Este carácter salvaje (τὸ ἄγριον) es el que caracteriza a las participantes en las Agrionias (τὰ Ἀγριώνια). Por lo tanto, la hipótesis que hace derivar el nombre de la fiesta del verbo ἄγρέω ‘cazar’ queda sin fundamento.

El mito que da origen a la fiesta de las Agrionias nos ha llegado a través de diferentes versiones¹⁶⁵. Es Plutarco quien explica la relación entre el mito y el rito celebrado durante estas fiestas. En él un sacerdote de Dioniso perseguía a las mujeres con su espada y podía sacrificar a la que alcanzara. Era la pena que sufrían por el crimen heredado de un infanticidio¹⁶⁶. Se trata de un rito teatralizado en el que se invierten todos los papeles de los que en él participan¹⁶⁷. Seguramente también sería teatralizado el rito de la persecución de las mujeres y la muerte de una de ellas, aunque Plutarco cuenta que en una ocasión el sacerdote Zoilo hizo realidad este acto cruel. Sea o no verdad este testimonio, el rito se hace eco de una faceta salvaje de Dioniso, que se gana con tesón el epíteto Ἀγριόνιος.

1.6. Conclusiones

Los resultados del capítulo revelan que muchos de los epítetos estudiados en los textos plutarqueos se encuentran en un contexto simposíaco o ritual. Debido a la variedad de epiclesis recogidas, he realizado una división temática de estos. Dos de las denominaciones

¹⁶⁴ Casadio (1994, 86-87) y Bernabé (2010, 375-376) defienden esta etimología frente a la otra posible que haría derivar el término de ἄγρέω ‘cazar’.

¹⁶⁵ Véase § 3.2.2.

¹⁶⁶ Plutarco narra el episodio en *Quaest. gr.* 299F y *Quaest. conv.* 717A. Véase también Kerényi 1996, 178 y 185; Daraki 2005, 25, 80-81. La persecución de mujeres forma parte del rito en diversas fiestas dionisiacas, véase Voigt 1885, 1054; Farnell 1909, 182; Otto 1948 [1997], 39s.; Jeanmaire 1951, 62; Casadio 1994, 94-95; Granata 1991, 627; Bernabé 2010.

¹⁶⁷ Sobre las Agrionias, véase § 2.2.1.

referidas a Dioniso como dios del vino (Μεθυμναῖος ‘dios de la ebriedad’ Εὐβουλεύς ‘el del buen consejo’) aluden a las consecuencias positivas de la ingesta de esta bebida alcohólica, especialmente Εὐβουλεύς, que destaca la faceta de consejero debido a los efectos que produce (como la libertad de expresión).

El siguiente grupo de epiclesis está relacionado con el anterior, pues destaca el poder liberador de Dioniso: Λύσιος, Λυαῖος, Ἐλευθερεύς y Λίβερ Πατήρ. Todas ellas se mencionan en los textos plutarqueos con el significado de ‘liberador’. En la mayoría de los casos este grupo de epítetos alude también a la sensación de libertad que produce la ingesta de vino, acompañada de una habilidad mental transitoria que conduce a conversaciones de lo más profundas y elocuentes en los banquetes. Suelen situarse, por tanto, en contextos simposíacos. El epíteto Ἐλευθερεύς es probable que proceda del topónimo Eleuteras, ciudad fronteriza con Beocia y el Ática, donde existía el culto a Dioniso Ἐλευθερεύς; no obstante, Plutarco lo usa como sinónimo de Λύσιος y Λυαῖος. También incluye dentro de este grupo la denominación latina Liber Pater, cuyo adjetivo corresponde con la traducción de Λύσιος. Sin embargo, el nombre pertenece a una divinidad itálica de la abundancia y la fecundidad.

El tercer conjunto de epítetos incluye a todos los empleados en rituales y fiestas dionisiacas. Θρίαμβος ‘Triambo’, cuya etimología se desconoce, es empleado por Plutarco dos veces en relación con su derivado latino *triumphus* ‘triumfo’. Hace referencia, por lo tanto, a los desfiles triunfales que, especialmente desde época helenística, se parecían a las celebraciones dionisiacas por el ambiente festivo, la música y porque iban acompañados de gritos dirigidos a Dioniso. Los epítetos Χορῆιος ‘el del coro o la danza’ y Εὖιος ‘el que grita evohé’ también aluden al ambiente festivo dionisiaco. El resto de epiclesis estudiadas dentro de este grupo son rituales. Βουγενής ‘hijo de vaca’ y Ἄξιος ταῦρος ‘digno toro’ son epítetos mencionados en dos rituales diferentes: en el culto de los argivos y el de las mujeres de Élide, respectivamente. Ambos nombres atestiguan el estrecho vínculo existente entre el dios y el toro, una relación muy antigua cuyo origen no está claro: el toro podría ser un símbolo de fertilidad o podría indicar una relación entre el dios y el elemento acuático, pues los dioses ligados al agua solían resurgir en forma de toro, como se dice en el himno de las mujeres eleas. A continuación hago un estudio de otros tres epítetos que aparecen en el mismo pasaje, un texto que alude a un ritual órfico. Los tres se refieren al Dioniso del mito antropogónico órfico, pero cada uno contiene un significado ritual diferente. Las denominaciones Zagreo,

hijo de Zeus y Perséfone en el mito órfico de Dioniso, y Nictelio, referente a las celebraciones nocturnas, están claras, pero no ocurre lo mismo con el epíteto Ἰσοδαίτης ‘el que reparte de manera equitativa’. Las interpretaciones que se han dado hasta el momento no especifican cuál es su significado ritual, por lo que hago dos propuestas que no son excluyentes entre sí: Ἰσοδαίτης podría aludir al reparto de frutos en el banquete ritual o al reparto de un mismo destino a todos los iniciados. Por otro lado, encontramos el epíteto Λικνίτης, que deriva de λίκνον ‘aventador’, epiclesis poco usual que solo aparece una vez en Plutarco y tres veces en los *Himnos órficos* (46, 52 y 53). El liknon se usaba en los misterios eleusinos, órficos y ritos dionisiacos como cuna del niño Dioniso o como cesta que contenía frutos y un falo. De acuerdo con Jiménez San Cristóbal, este aventador, según el mito órfico, es el que usó Hipta para meter a Dioniso cuando Zeus se lo entregó siendo aún un niño y envuelto en una serpiente. La interpretación ritual de Licnites ha sido muy debatida, pero es evidente que Plutarco se hace eco de una doble interpretación: lo considera como un dios de la vegetación y la fertilidad del campo, simbolizado a través del *liknon*, y es también una divinidad de Ultratumba que vuelve del Más Allá cuando las Tíades de Delfos lo despiertan. βάκχος es un epíteto de Dioniso que puede referirse también a sus seguidores. Como epíteto del dios es muy rara su mención en los textos plutarqueos. Pese a que tiene un origen desconocido, se sabe que hace referencia a todo aquel que hace el baco, es decir, que ha experimentado rituales de purificación o éxtasis rituales. Por último, Ἰακχος procede de un grito ritual empleado en Eleusis. Parece plausible que este sea el sobrenombre de Dioniso en el ámbito eleusino, por lo que a veces también es denominado así fuera de él.

Otro grupo importante lo constituyen las epiclesis del dios referidas a la vegetación. El epíteto Δενδρίτης ‘arbóreo, dios de los árboles’, aunque ya existía como adjetivo, aparece como epíteto de Dioniso por primera vez en Plutarco, siendo esta la única mención hallada en toda la literatura, a excepción otra más en un autor posterior (Máximo de Tiro). Probablemente Plutarco la empleara como epiclesis para englobar las numerosas denominaciones dionisiacas relacionadas con la vegetación, en concreto, con los árboles que le son consagrados. Los otros dos epítetos de este grupo son Φλεῖος ‘el que hace crecer las plantas’ e Ὕης ‘lluvioso o dios de la lluvia o de lo húmedo’ representan el crecimiento vegetal, aunque Ὕης simboliza también el elemento acuático, que conecta al dios con el agua como espacio liminar entre el Más Allá y el mundo mortal.

Por último, incluyo un apartado dedicado a cuatro epítetos que también son mencionados en un mismo pasaje. Por un lado, Χαριδότης ‘el que proporciona alegría’ y Μειλίχιος ‘amable, persuasivo’ hacen referencia a la faceta benévola de Dioniso con sus fieles y con todos aquellos que no se oponen a su culto. Por otro lado, Ὠμηστής ‘el que come carne cruda, el sanguinario’ y Ἀγριόνιος ‘el cruel’ aluden a la faceta contraria, a la más peligrosa y cruel de la divinidad. De Ὠμηστής encontramos su sentido figurado que alude a la crueldad de Dioniso, pero alejado del uso propio del término empleado en su origen, que estaba referido a los animales que comen carne cruda. Por su parte, Ἀγριόνιος se emplea durante la fiesta de las Agrionias, cuyo rito se vincula al mito etiológico de esta celebración que cuenta que estas mujeres, enloquecidas por Dioniso, despedazaron al hijo de una de ellas. Por eso son caracterizadas con el adjetivo ἄγριος ‘cruel’, de donde procede el epíteto dionisiaco.

2. FIESTAS Y CULTOS DE DIONISO

2. FIESTAS Y CULTOS DE DIONISO

Este apartado está dedicado al estudio de las fiestas y cultos en honor de Dioniso mencionadas por Plutarco. El capítulo lo he dividido en tres secciones: la primera está dedicada al análisis del léxico relacionado con las celebraciones dionisiacas; la segunda está enfocada hacia el estudio de las fiestas y cultos de los que habla el autor; y en la tercera trato los cultos de las distintas agrupaciones de devotos de Dioniso.

2.1. Léxico sobre las diferentes fiestas

El siguiente apartado está dedicado al estudio del vocabulario empleado por Plutarco relacionado con las celebraciones dionisiacas. Por ello, con el objetivo de unificarlas, aquí se pretende precisar el significado de algunas expresiones relativas al culto de Dioniso. En este estudio ocupa un lugar importante la familia léxica de βάκχος y βακχεύειν, reservada para referirse a los fieles, al propio dios o a la acción de ‘hacer el baco’. También hay que destacar ὄργια y sus derivados, citados frecuentemente como alusión a los misterios dionisiacos, además de τελετή, un término más general que ὄργια y que raramente se refiere al culto de Dioniso. Por último, trataré el término θίασος que, aunque tiene un uso más restringido, resulta imprescindible en cualquier análisis del culto dionisiaco.

Otras denominaciones habituales de los cultos místéricos en general no lo son, sin embargo, para nombrar a los dionisiacos. El término μυστήριον, así como el verbo μύω ‘cerrar’¹⁶⁸, empleados reiteradamente por el autor para denominar los misterios eleusinos y a veces para referirse a otros como los de Samotracia o los cultos místéricos en general¹⁶⁹, aparecen aludiendo a los misterios dionisiacos en muy pocas ocasiones. Por último, el verbo

¹⁶⁸ μυστήριον es un derivado del verbo μύω ‘cerrar’, especialmente los ojos aunque se emplea con cualquier abertura. Uno de los grupos de derivados que genera es el relativo a los cultos místéricos (μύστης, μυστικόν, μυστήριον). Véase Chantraine 1968-1980, s.v. μύω.

¹⁶⁹ En algunos casos, Plutarco emplea μυστήρια como sinónimo de τελεταί (*Garr. 505F, Herod. mal. 857C*), véase Jiménez San Cristóbal 2002, 31-34.

πανηγυρίζω ‘celebrar una festividad pública’¹⁷⁰ es un término de uso aún más general para referirse a la acción de festejar puesto que en los textos plutarqueos no contiene ninguna connotación religiosa.

2.1.1. Ὀργια y ὀργιασμοί

Los ὀργια (en singular ὀργιον) designan en general el conjunto de actos rituales en honor de una divinidad¹⁷¹. Jaccottet (2006, 133), basándose en el estudio de Motte y Pirenne-Delforge (1992), describe los *orgia* como el término que originalmente designaba los objetos sagrados cuya revelación constituía el significado de la ceremonia¹⁷². Posteriormente, el sustantivo habría pasado a designar, por sinécdoque, los ritos que rodean esa revelación¹⁷³. Ambas acepciones aparecen refiriéndose a Dioniso en distintos testimonios¹⁷⁴. En Plutarco el sustantivo ὀργια está casi restringido a la denominación de ‘ritos’, salvo en un curioso pasaje que podría recoger los dos significados:

T 14 ἡ Αὐρηλία τὰ μὲν ὀργια τῆς θεοῦ κατέπαυσε καὶ συνεκάλυψε

Aurelia detuvo los ritos del dios y ocultó (los objetos sagrados)¹⁷⁵

De las siete menciones que hace Plutarco del término, solo dos se refieren a las ceremonias en honor de Dioniso¹⁷⁶, un número bastante bajo si lo comparamos con las

¹⁷⁰ *LSJ* versión on line, s.v. πανηγυρίζω.

¹⁷¹ Es imprescindible citar la monografía de Feyer (2009) sobre terminología religiosa, en concreto, sobre τελετή y ὀργια. Véase también Labarbe 1985, 1239-1240; Motte y Pirenne-Delforge 1991, 120; García Teijeiro 1992, 59; Jiménez San Cristóbal 2002, 272-278; Jaccottet 2003, 133-136. Sobre el origen y la formación del término ὀργια, véase García Teijeiro 1992, 59 y n. 1.

¹⁷² El sustantivo ὀργια referido a estos objetos sagrados se puede encontrar en *Ar. Ra.* 383s. o *Th.* 938, 1150ss.

¹⁷³ *H. Cer.* 273s. o *E. Ba.* 472. Véase también Van der Burg 1939; Casabona 1966, 65s.; Adrados 1987, 107; Rodríguez Somolinos 1992, 247; Jiménez San Cristóbal 2002, 272ss.

¹⁷⁴ Así en un epigrama funerario de unas Ménades milesias, datable en torno al s. III-II a. C. (véase Henrichs 1969), y en una inscripción de Teos del s. I a. C., *SEG* IV 598. 19. En algunos casos las menciones resultan ambiguas y difíciles de distinguir, como en *h. Cer.* 473-479; *E. HF* 613; *Theoc.* 26,13. La primera vez que aparecen vinculados Dioniso y los *orgia* es en un pasaje de Heródoto (II, 81), aunque dicho vínculo se hizo famoso con la obra *Bacantes* de Eurípides; véase Motte y Pirenne-Delforge 1991, 128.

¹⁷⁵ *Plut. Caes.* 10, 3. El verbo καταπαύω hace referencia a la pausa de los ritos a la que se vieron obligadas las mujeres debido a la presencia de un extraño. Sin embargo, συγκαλύπτω parece aludir a la acción de ocultar o envolver algo material para que no se vea. Ambos verbos, no obstante, tienen el mismo acusativo (τὰ ὀργια).

numerosas referencias al dios y a su culto que se cuentan a lo largo de su obra. El resto de las citas aluden a las ceremonias en honor de otras divinidades¹⁷⁷. En todos los casos, los ὄργια forman parte de τὰ δρώμενα, literalmente ‘lo que se hace’, es decir, los ritos de carácter práctico que realizaban los fieles y sacerdotes¹⁷⁸.

El sustantivo ὄργιασμός, derivado del anterior, se traduce como ‘acto de celebración de los *orgia*’¹⁷⁹. Se trata de un sustantivo atestiguado desde época Imperial y que se refiere frecuentemente a la celebración de los *orgia* donisiacos¹⁸⁰. Tres de las nueve menciones que hace Plutarco del término recogen un sentido general, es decir, los ὄργιασμοί no se refieren a ninguna divinidad en concreto, como en:

T 47 ἡμεῖς δὲ μήτε μαντείας τινὰς ἀθειάστους εἶναι λέγοντας ἢ τελετὰς καὶ ὄργιασμοὺς ἀμελουμένους ὑπὸ θεῶν ἀκούωμεν

Pero no hagamos caso nosotros de los que dicen que ciertos oráculos no son inspirados por la divinidad o que los ritos y celebraciones orgiásticas han sido olvidadas por los dioses.¹⁸¹

El resto de pasajes sí citan los misterios dionisiacos. En *Quaestiones convivales* 636E se describe uno de los ritos que se llevaban a cabo durante su celebración como es la consagración de un huevo en representación del elemento primordial del que nació todo, el huevo cósmico, según el relato cosmogónico órfico¹⁸²:

T 54 ὅθεν οὐκ ἀπὸ τρόπου τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὄργιασμοῖς ὡς μίμημα τοῦ τὰ πάντα γεννῶντος καὶ περιέχοντος ἐν αὐτῷ συγκαθωσίωται.

¹⁷⁶ Plut. *Glor. Ath.* 348E y *Fr.* 212, 6.

¹⁷⁷ A Atenea en *Alc.* 34, 1; a la Bona Dea en *Caes.* 10, 3; a Epicuro en *Col.* 1117B; a la Gran Diosa en *Fr.* 24, 6; no sabemos a qué divinidad se refiere en *Aem.* 3, 7.

¹⁷⁸ García Teijeiro 1992, 59; Jiménez San Cristóbal 2002, 272.

¹⁷⁹ Chantraine 1968-1980, s.v. ὄργια.

¹⁸⁰ Str. *Geog.* 1. 18, 4; 10. 3, 7 y 11; Hecat. *Fr.* Jacoby 39, 264F; Phytys *Fr.* 152, 23 y 157, 7; Soc. *Fr.* 5, 6; Diod. Sic. *Bib. Hist.* 1. 22, 7 y 3. 74, 2; Dion. Halic. *Ant. Rom.* 2. 19, 5; 2. 22, 2; 7. 70, 4.

¹⁸¹ Plut. *Def. orac.* 417A. Lo mismo sucede en *Superst.* 169D y *Fr.* 157. Este último pasaje engloba la celebración de los *orgia* egipcios y griegos.

¹⁸² Sobre el tono con el que Plutarco habría compuesto el pasaje, véase Guthrie (1935, 246), quien lo interpreta como contenido de gran importancia filosófica; por el contrario, Bernabé (1996, 71 y 72) lo considera parte del ambiente festivo e irónico de la escena.

De ahí que, no sin razón, en la celebración de los ritos de Dioniso le consagren (el huevo) como representación de que ha creado y, a la vez, contiene todo en sí mismo.¹⁸³

Para ello, unas veces se emplea un adjetivo seguido de la fórmula ‘τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς’¹⁸⁴. Estos adjetivos están compuestos por un preverbio y la raíz en grado o del verbo ἔχω (κάτ-οχος y ἔν-οχος). Literalmente κάτοχος significa ‘sujeto’ o ‘poseído’ y ἔνοχος, ‘ligado’ o ‘sometido’¹⁸⁵. Ambos adjetivos indican que el sujeto al que se refieren participa activamente en estas celebraciones¹⁸⁶. Además, podemos intuir que esta participación no era esporádica sino que se prolongaba en el tiempo. Uno formaba parte de un grupo al que se sentía continuamente ligado. En *Crassus* 8, 4 el adjetivo se refiere a una mujer iniciada de la que también se dice que tenía poderes proféticos. El relato se sitúa en el s. II a.C.:

T 9 ἡ γυνὴ δ’ ὁμόφυλος οὔσα τοῦ Σπαρτάκου, μαντικὴ δὲ καὶ κάτοχος τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς, ἔφραζε τὸ σημεῖον εἶναι μεγάλης καὶ φοβερᾶς περὶ αὐτὸν εἰς ἀτυχεῖς τέλος ἔσομένης δυνάμεως.

Una mujer que era de la misma tribu que Espartaco, profetisa y poseída por la celebración de los ritos dionisiacos, le anunció que era señal de un poder grande y temible en torno a él que tendría un final desgraciado¹⁸⁷

En *Alexander* 2, 7 un grupo de mujeres son las ἔνοχοι ‘iniciadas’ tanto en los misterios órficos como en los dionisiacos. Se trata de un grupo exclusivamente femenino formado por todas las mujeres de Macedonia y son llamadas Κλώδωνες y Μιμαλλόνες¹⁸⁸. En *De Iside et Osiride* 364E además se describe una ceremonia báquica en el entierro de Apis, por lo que aparecen elementos típicamente dionisiacos como la nébride, el tirso, los gritos y la agitación de los participantes:

¹⁸³ Plut. *Quaest. conv.* 636E.

¹⁸⁴ Plut. *Crass.* 8, 4; *Alex.* 2, 7; *Is. et Os.* 364E.

¹⁸⁵ Chantraine 1968-1980, s.v. ἔχω.

¹⁸⁶ Otros derivados de ἔχω también suelen acompañar al sustantivo ὄργια e indican igualmente participación, Hdt. 2, 81. Véase Jiménez San Cristóbal 2002, 278.

¹⁸⁷ Plut. *Crass.* 8, 4.

¹⁸⁸ Plut. *Alex.* 2, 7. Véase también § 2.3.3.

T 39 καὶ γὰρ νεβρίδας περικαθάπτονται καὶ θύρσους φοροῦσι καὶ βοαῖς χρῶνται καὶ κινήσεσιν ὥσπερ οἱ κάτοχοι τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς.

Pues también llevan puestas unas nébrides, portan tirsos y profieren gritos y se mueven como los poseídos en la celebración de los ritos dionisiacos.¹⁸⁹

En otros dos pasajes esta construcción aparece acompañada del verbo κοινωνέω con el sentido de ‘participar’ en estos misterios, un significado muy cercano al de los adjetivos κάτοχος y ἔνοχος. Así sucede en *Consolatio ad uxorem* 611D, donde Plutarco reconoce que participa junto con su esposa (οἱ κοινωνοῦντες ‘los que participan’) en los misterios dionisiacos (τῶν περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμῶν, que complementa a τὰ μυστικὰ σύμβολα):

T 52 οἶδ’ ὅτι κωλύει σε πιστεύειν ὁ πάτριος λόγος καὶ τὰ μυστικὰ σύμβολα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμῶν, ἃ συνισμεν ἀλλήλοις οἱ κοινωνοῦντες.

Sé que te impiden creerlo la doctrina de nuestros padres y las contraseñas místicas de las celebraciones rituales dionisiacas que conocemos por experiencia los que juntos participamos en ellas.¹⁹⁰

Por último, en *Amatorius* 758F ya no se emplea esta fórmula. Además, habla de misterios báquicos (τοῖς βακχικοῖς ὀργιασμοῖς), no dionisiacos, aunque sabemos que ambas denominaciones designaban los mismo:

T 65 ἐνθουσιασμοῦ δὲ τὸ μαντικὸν ἐξ Ἀπόλλωνος ἐπιπνοίας καὶ κατοχῆς, τὸ δὲ βακχεῖον ἐκ Διονύσου,

‘κάπὶ Κυρβάντεσι χορεύσατε’

φησὶ Σοφοκλῆς· τὰ γὰρ μητρῴα καὶ πανικὰ κοινωνεῖ τοῖς βακχικοῖς ὀργιασμοῖς.

El arte profético procede de la inspiración de Apolo, mientras que el báquico, de Dioniso:

‘Danzad con los Coribantes’,

dice Sófocles. Pues los de la diosa Madre y los de Pan participan en la celebración de los ritos báquicos.¹⁹¹

¹⁸⁹ Plut. *Is. et Os.* 364E.

¹⁹⁰ Plut. *Cons. ad uxor.* 611D.

Por otro lado, el verbo ὀργιάζω significa ‘celebrar los *orgia* o una ceremonia religiosa en general’¹⁹². Su primera aparición se encuentra en *Bacantes* de Eurípides¹⁹³. Plutarco emplea dicho verbo en nueve ocasiones con el sentido de realizar una práctica religiosa, en general, lo que corrobora el hecho de que haya menciones de ὀργιάζω referentes a divinidades muy diversas, como diosa que recibe culto en Samotracia o la Bona Dea¹⁹⁴. El mismo verbo con el preverbio συν- (συνοργιάζω ‘celebrar juntos los misterios’) aparece por primera vez en Plutarco también con un sentido genérico¹⁹⁵. Plutarco también es la primera fuente que atestigua el mismo verbo con el preverbio κατα- (κατοργιάζω), mencionado tres veces en su forma de participio —nunca aparece conjugado— y con el mismo significado que la forma sin preverbio¹⁹⁶. Pero además, ὀργιάζω también lo emplea el de Queronea para las celebraciones de los *orgia* dionisiacos¹⁹⁷, aunque es importante mencionar que en algunos de estos pasajes el uso de dicho verbo podría estar condicionado por la propia visión del autor ya que con frecuencia suele interpretar cultos extranjeros como si fueran griegos. Así sucede en la descripción del culto de la Bona Dea en *Caesar* 9, 6, que el autor entiende como una celebración muy similar a las del orfismo:

T 13 ἄνδρα δὲ προσελθεῖν οὐ θέμις οὐδ' ἐπὶ τῆς οἰκίας γενέσθαι τῶν ἱερῶν ὀργιαζομένων, αὐταὶ δὲ καθ' ἑαυτὰς αἱ γυναῖκες πολλὰ τοῖς Ὀρφικοῖς ὁμολογοῦντα δρᾶν λέγονται περὶ τὴν ἱερουργίαν.

Y no es lícito que los hombres se acerquen ni que estén en la casa al celebrar las sagradas ceremonias religiosas. Y las propias mujeres cuentan que lo que hacen en los actos religiosos se parece mucho a los actos religiosos de los órficos.¹⁹⁸

¹⁹¹ Plut. *Amat.* 758F.

¹⁹² *Supra* nota 179.

¹⁹³ E. *Ba.* 416.

¹⁹⁴ A los misterios de Samotracia se refiere Plutarco en *Cam.* 20, 6; a los de la Bona Dea, en *Cic.* 19, 4. La crítica actual de manera mayoritaria considera que en el *Fragmento* 178 (l. 15) el verbo ὀργιάζειν también hace alusión, como el resto del pasaje, a una experiencia mística en general (Bernabé 2001, 10-14). Véase también *Def. orac.* 415A, donde emplea el mismo verbo para referirse a la religión egipcia, frigia y órfica. En cambio, en *Num.* 8, 3 y *Suav. viv. Epic.* 1101E el verbo tiene el significado genérico de ‘celebrar una ceremonia religiosa’.

¹⁹⁵ Plut. *Fac. orb. lun.* 944C.

¹⁹⁶ *Def. orac.* 418A; *Fr.* 178.5.

¹⁹⁷ Plut. *Caes.* 9, 6; *An. corp. affect.* 501F; *Quaest. conv.* 671F.

¹⁹⁸ Plut. *Caes.* 9, 6.

También sucede en *Quaestiones convivales* 671F, un ejemplo claro de la visión religiosa etnocentrista por parte de Plutarco. Aquí el autor identifica una fiesta judía con una celebración misteriosa en honor de Dioniso¹⁹⁹.

El último derivado de ὄργια que encontramos es ὀργιαστής, ‘aquel que celebra los *orgia*’²⁰⁰, término que revela interesantes resultados puesto que ninguna de sus apariciones en la obra plutarquea está relacionada con los *orgia* dionisiacos²⁰¹. ὀργιαστής se emplea a modo genérico para designar a cualquiera que celebre los *orgia*²⁰², en un contexto metafórico para denominar a los ‘iniciados’ en el Amor²⁰³ o para nombrar a los seguidores de Platón y de la Academia²⁰⁴.

La experiencia religiosa que implican los *orgia* es original y marginal, por lo que suelen celebrarse fuera de la ciudad y en plena naturaleza. Se pueden encontrar elementos típicos de la oreibasía que suele acompañar a la celebración de los *orgia* en algunos de los pasajes citados. Por ejemplo, el episodio de las Tíades de Delfos en el que, poseídas por la manía dionisiaca, vagaban de noche de camino al Parnaso hasta que se perdieron y llegaron a Anfisa²⁰⁵. Además, la música, siempre presente en las celebraciones báquicas, también lo está en *Quaestiones convivales* 671F y en *De Iside et Osiride* 364. En ambos casos aparece un trompetista entre el resto de participantes en la fiesta. Por lo tanto, la noche — como preludio de la luz y la revelación— y la música —esencial para la experiencia orgiástica— se muestran unidas en un contexto natural y salvaje, expresando así el carácter marginal del dios al que veneran.

¹⁹⁹ Dem. Cor. 260; Kock 1880-1888, 1060. Para un estudio en profundidad de este pasaje, véase Nieto Ibáñez 1999; también § 4.1.2.

²⁰⁰ *Supra* nota 179.

²⁰¹ El término ὀργιαστής aparece en Plut. Cor. 32, 2; Def. orac. 417A; Quaest. conv. 717D; Amat. 762A; Col. 1107E; Fr. 134, 5.

²⁰² Plut. Cor. 32, 2 y Def. orac. 417A.

²⁰³ Plut. Amat. 762A y Fr. 134, 5.

²⁰⁴ Plut. Quaest. conv. 717D y Col. 1107E.

²⁰⁵ Plut. Mul. virt. 249E-F. *Infra* § 2.3.1.

2.1.2. Βάκχος

El sustantivo βάκχος, cuyas primeras apariciones datan del siglo VI-V a.C.²⁰⁶, no es un teónimo sino una cualidad que indica un estado particular de hombres y dioses puesto que denomina a aquellos que han experimentado rituales de purificación o éxtasis rituales²⁰⁷. Aunque puede ser empleado para otras divinidades²⁰⁸, suele denominar a Dioniso²⁰⁹ y a sus adoradores. Además, cuando se refiere a mortales, siempre se refiere a los fieles de Dioniso²¹⁰. A partir de βάκχος se construyen múltiples derivados que aluden a esta cualidad. Curiosamente, Plutarco sólo menciona dos veces este término y lo hace en el mismo pasaje: en *Quaestiones Convivales* (671E-F) donde describe una fiesta judía llamada βάκχου ‘de Baco’ que él asimila a una celebración báquica y cuyos seguidores denomina τοὺς Βάκχους. Estas son las dos únicas referencias del sustantivo βάκχος en masculino en toda la obra plutarquea. Además, este es el único pasaje en el que Plutarco emplea βάκχος para denominar a Dioniso. Sí usa con frecuencia, sin embargo, muchos de sus derivados para referirse a todo lo relacionado con el ámbito báquico y a los fieles de Dioniso. En primer lugar, el término aparece en femenino para designar a las mujeres devotas del dios, las bacantes (βάκχαι), generalmente en plural²¹¹. Dos de estas menciones aluden al nombre de la obra *Bacantes* de Eurípides²¹². Otro sustantivo derivado de βάκχος es βακχεία, nombre femenino usado para ‘la fiesta báquica’, mucho más habitual en Plutarco tanto en singular como en plural. El autor lo usa para referirse a la fiesta y al conjunto de ritos báquicos²¹³, además de para designar un conjunto de elementos relativos a Baco²¹⁴. También encontramos βάκχευμα, que significa lo mismo que el anterior (‘fiesta báquica’), aunque es inusual en la

²⁰⁶ Entre otros: Simon. *Epigr.* 7. 20, 2; Jen. *Fr.* 15, 1; Heracl. *Fr.* 14, 2; Eur. *Hipp.* 560.

²⁰⁷ West 1975, 234; Jeanmaire 1951, 157; Cole 1980, 226; Pugliese Carratelli 1988, 161; Jiménez San Cristóbal 2002, 527.

²⁰⁸ Por ejemplo, en los *H. Orph.* (34, 7) es uno de los nombres de Apolo. Véase Ricciardelli 2000, 369s.

²⁰⁹ Especialmente en poesía, véase Chantraine 1968-1980, s.v. βάκχος.

²¹⁰ Cole 1980, 230; Jiménez San Cristóbal 2002, 527.

²¹¹ Plut. *Ant.* 24, 4; *Glor. Ath.* 349A; *Crass.* 33, 3; *Galb.* 27, 3. En singular solo aparece en Plut. *Quaest. conv.* 747C. El término aparece atestiguado desde Esquilo (*A. Fr.* 7.1).

²¹² Plut. *Glor. Ath.* 349A y *Crass.* 33, 3.

²¹³ Plut. *Alex.* 67, 5-6; *Alex. fort. virt.* 332D; *Is. et Os.* 364E; *Ser. num. vind.* 565F; *Quaest. conv.* 623C y 671E; *Demetr. et Ant.* 3, 3; *Glor. Ath.* 348E y 349C; *Curios.* 517A; *Amat.* 758E; *Col.* 1119E.

²¹⁴ Plut. *Alex.* 5-6.

obra del autor²¹⁵ y dos de las tres menciones forman parte de una cita de Eurípides²¹⁶. Por último, el nombre femenino βάκχευσις, derivado de βακχεύς²¹⁷ y con una sola mención en toda la obra, aparece con un uso metafórico referido al delirio que desatan los placeres terrenales en la crítica de Plutarco hacia los epicúreos²¹⁸. Sobre el mismo tema se forma el verbo βακχεύω, que en los primeros testimonios literarios indica el estado que se alcanza al estar inspirado o poseído²¹⁹. A partir de *Bacantes* de Eurípides su significado se concreta para designar el estado de ánimo de quienes celebran los ritos báquicos o el hecho en sí de celebrarlos²²⁰. Falta determinar si este significado que se da en época clásica seguía vigente o no en los textos de Plutarco. En principio, sí podemos distinguir en sus textos la primera de las acepciones del término, es decir, el hecho de estar inspirado, motivado o exaltado por algo, sin connotaciones religiosas²²¹. Aparece también el verbo referido al entusiasmo inspirado por una divinidad distinta de Dioniso²²². El participio de presente de este verbo puede aparecer sustantivado designando a los bacantes (τοὺς βακχεύοντας)²²³. Por otro lado, el participio de perfecto (βεβακχευμένος) indica un estado resultante de una práctica habitual²²⁴. Debemos destacar que en uno de estos pasajes el autor alude a la iniciación en la filosofía de Empédocles, para lo que emplea un lenguaje religioso²²⁵. Otros derivados de βακχεύω con preverbio denotan un significado cercano. Los dos que aparecen en Plutarco,

²¹⁵ Plut. *TG* 10, 6 (βακχεύμασιν); *Aet. rom. et gr.* 291A (βακχευμάτων); *Cons. ad uxor.* 609A (βακχεύμασι).

²¹⁶ Plut. *TG* 10, 6 y *Cons. ad uxor.* 609A citan a Eur. *Bacch.* 317.

²¹⁷ Según Jiménez San Cristóbal (2002, 528), βακχεύς es el nombre de agente que recibe Dioniso cuando hace el Baco y los bacantes cuando lo imitan para convertirse en βάκχοι, es decir, el estatus que alcanzaban los seguidores de Dioniso tras ejecutar una serie de ritos. Los βάκχοι experimentaban delirios báquicos.

²¹⁸ Plut. *Suav. viv. Epic.* 1089D.

²¹⁹ Jeanmaire 1951, 58; Dodds 1997, 251 n. 1; Jiménez San Cristóbal 2002, 528.

²²⁰ Turcan 1986, 231s.; Dodds 1997, 251 n. 1; Jiménez San Cristóbal 2002, 528.

²²¹ Plut. *Ant.* 25, 1; *Cat.* 27, 4; *TG* 22, 3; *Alex. fort. virt.* 337F; *Amat.* 758F; *An. seni res.* 791C y 796C.

²²² Plut. *Garr.* 505E; *Gen. Socr.* 580C; *Suav. vir. Epic.* 1091C.

²²³ Plut. *Quaest. conv.* 647A y 672A.

²²⁴ Jiménez San Cristóbal 2002, 578.

²²⁵ Plut. *Gen. Socr.* 580C. También se sirve del vocabulario religioso al hablar de filosofía platónica.

ἀναβακχεύω²²⁶ y ἐκβακχεύω²²⁷, tienen el sentido de ‘despertar’ o ‘incitar’ a los delirios báquicos, matiz que agregan los preverbios ἀνά- y ἐκ-²²⁸.

Los adjetivos de esta familia léxica son frecuentes. Destaca βακχικός²²⁹. También aparece βακχεύσιμος, aunque las dos veces constituye una cita de Eurípides²³⁰. Del adjetivo παράβακχον solo hay una mención y se trata de un uso ajeno a la religión, un uso figurado que pretende expresar la sensación de excitación que produce el hecho de hablar en público²³¹.

2.1.3. Θίασος

El término θίασος tiene inicialmente el significado de ‘agrupación de gente’, como se puede comprobar en el testimonio más antiguo, transmitido en un fragmento de Alcmán²³². A partir del siglo V a.C. este significado de θίασος convive con un nuevo sentido, de connotación religiosa, que alude sobre todo a los seguidores de Dioniso²³³. Este nuevo significado se impuso al sentido original del término, por lo que los diccionarios muestran el significado de ‘grupo religioso’ (especialmente de Dioniso) como acepción principal de θίασος²³⁴. Plutarco emplea el término para referirse especialmente a los cortejos dionisiacos²³⁵, aunque también atestigua el empleo de θίασος exento de connotaciones religiosas. Así aparece según Halliday (1928, 184) en un pasaje de *Aetia graeca* en el que se

²²⁶ En Plut. *Crass.* 33, 4; *Ant.* 25, 1.

²²⁷ *Aud.* 41, D; *Def. orac.* 437E; *Suav. viv. Epic.* 1091C.

²²⁸ Literalmente la preposición ἀνά indica que la acción se realiza ‘de abajo hacia arriba’, mientras que ἐκ indica que se hace ‘de dentro hacia fuera’. No obstante, ambas contienen la noción de estimulación. Véase Chantraine 1968-1980, s.v. ἀνά y ἐξ.

²²⁹ Plut. *Alex.* 67, 6; *Brut.* 15, 6; *Alex. fort. virt.* 332B; *Ser. num. vind.* 565E; *Amat.* 758F y 759A.

²³⁰ Los dos pasajes (*Def. orac.* 432E; *Quaest. conv.* 716B) son una cita de Eur. *Bacch.* 298.

²³¹ Plut. *Dem.* 9, 4.

²³² Alcman. *PMG* 98, en el s. VII a.C.

²³³ Sin connotaciones religiosas —en el mismo sentido con el que aparece en Alcmán— se emplea en Eur. *Iphig. Taur.* 1146; *Phoen.* 796. No obstante, en esta última obra, Eurípides también usa θίασος para referirse a un grupo religioso de carácter báquico, el tíaso de Sémele (*Phoen.* 1756). También referido a un grupo religioso aparece en Hdt. 4,79,20. Es importante recordar que la palabra griega para tíaso, θίασος, procede de una raíz distinta de la de θιιάς ‘tíade’; véase Chantraine 1968-1980, s.v. θίασος y θύω. Sobre este tipo de asociación, véase también Burkert 1987b, 34, 43-45.

²³⁴ Véase Chantraine 1968-1980, s.v. θίασος; *LSJ* versión on line, s.v. θίασος.

²³⁵ Plut. *Alex.* 2,9; *Agis et Cleom.* 557,7; *Ant.* 75,4; *Comp. Demetr. et Ant.* 3,3; *Aet. gr.* 291A; y probablemente en *Agis et Cleom.* 55,2.

habla de una celebración familiar llamada θίασος²³⁶. Se trata de una reunión en la que cada familia celebraba la vuelta de los supervivientes de la guerra de Troya ocultamente para no ofender a aquellos que habían perdido a sus allegados.

Los tíasos dionisiacos suelen ser femeninos. Burkert (1987, 55) define θίασος como un grupo o asociación religiosa cuya característica principal es la unión de iguales con un interés común. También afirma que los individuos que pertenecen al tiaso son independientes económica y socialmente, puesto que siguen participando en las actividades de la familia y de la polis. Los ciudadanos ricos dedican tiempo y parte de su propiedad privada a esta causa común y a cambio reciben reconocimiento por parte del tiaso. No obstante, no tenía una jerarquía estable²³⁷.

También Plutarco habla del θιασώτης ‘miembro de un tiaso’²³⁸, derivado de θίασος. Es un término muy común atestiguado desde las *Bacantes* de Eurípides (s. V a.C.)²³⁹. En *Amat.* 768B el término alude a un participante del tiaso del dios Eros, que tenía su santuario en la ciudad beocia de Tespias. Muy similar es el caso del fragmento 134, donde el θιασώτης es Menandro, al que considera participante también del tiaso de Eros debido a la temática amorosa de su obra. Por lo tanto, las dos menciones de θιασώτης en Plutarco no están vinculadas al culto de Dioniso sino al de Eros.

2.1.4. Τελετή

Plutarco emplea con frecuencia el concepto de τελετή²⁴⁰ para designar los ‘ritos y doctrinas’ de los misterios de Eleusis, principalmente, o de otros misterios que él considera de origen egipcio²⁴¹. Sin embargo, nunca lo utiliza como nombre específico de los misterios dionisiacos. Tan sólo relaciona τελετή con Dioniso en el ámbito de los misterios de Eleusis

²³⁶ Plut. *Aet. gr.* 301F. Quizá también exento de connotación religiosa en Plut. *Ant.* 24,2.

²³⁷ Burkert 1987, 55.

²³⁸ Véase Chantraine 1968-1980, s.v. θίασος.

²³⁹ Eur. *Bacch.* 548. Plutarco lo usa dos veces: *Amat.* 768B y *Fr.* 134,5.

²⁴⁰ Procede de τελεῖν ‘cumplir’ y en principio no tiene una connotación religiosa, aunque comienza a adquirirla desde los primeros textos y significa ‘ceremonia religiosa’: Pi. *O.* 3, 41; *N.* 10, 34; *P.* 9, 97. Véase Bolkestein 1929, 53ss.; Jiménez San Cristóbal 2002, 11. Para un estudio exhaustivo sobre el término en fuentes literarias, véase Schudeboom 2009, 7-118.

²⁴¹ Jiménez San Cristóbal 2001, 144-145; 2002, 13.

como la divinidad que se sincretiza con Yaco²⁴². Según un estudio de Jiménez San Cristóbal dedicado la terminología en los rituales órficos²⁴³, τελετή se diferencia de ὄργια en que su significado es general y engloba todo el ritual, mientras que ὄργια queda limitado a las actividades concretas realizadas dentro de aquel. Además de esta mención, aparece otra a Ὀρφεοτελεστής ‘sacerdote de los ritos órficos’, en un pasaje en el que parece que se burla de estos oficiantes y de sus creencias.

2.1.5. Μυέω

El radical verbal μυέω expresa el ‘acto de iniciarse’. Presenta varios participios y nombres derivados como μυούμενος, μυηθείς, μεμυημένος o μύσται. Estos participios medio-pasivos designan a los fieles. La diferencia entre los derivados de μυέω y los del verbo τελέω es muy poca y a veces incluso pueden ser equivalentes. No obstante, los participios de μυέω tienen un significado más genérico y designan a todos los iniciados, mientras que los derivados de τελέω se refieren a los fieles que cumplen ciertas ceremonias rituales llamadas τελεταί. Es decir, la iniciación es anterior al cumplimiento de ciertos ritos, por lo que, para ser τελούμενος, hay que estar previamente μυούμενος²⁴⁴.

Plutarco emplea los participios de μυέω para referirse a los iniciados en cualquiera de los misterios conocidos, como los de Eleusis, los de Samotracia o los dionisiacos. Los usa de manera genérica y tan solo en una ocasión precisa que se trata de los iniciados en los misterios órficos, pues se trata de la crítica del autor a la figura del Ὀρφεοτελεστής:

T 19 πρὸς δὲ Φίλιππον τὸν Ὀρφεοτελεστήν παντελῶς πτωχὸν ὄντα, λέγοντα δ' ὅτι οἱ παρ' αὐτῷ μυηθέντες μετὰ τὴν τοῦ βίου τελευτὴν εὐδαιμονοῦσι, ‘τί οὖν, ὦ ἀνόητε’ εἶπεν, ‘οὐ τὴν ταχίστην ἀποθνήσκεις, ἵν' ἅμα παύσῃ κακοδαιμονίαν καὶ πενίαν κλαίων;’

²⁴² Plut. *Fr.* 24, 4. Sobre el término τελετή en Plutarco, en el sentido global del término, véase Jiménez San Cristóbal 2001.

²⁴³ Jiménez San Cristóbal 2002, 277.

²⁴⁴ Jiménez San Cristóbal 2002, 73 y 84.

A Filipo, el sacerdote de los misterios órficos, que era extremadamente pobre y decía que los iniciados por él, después del fin de la vida, serían felices, le dijo: ‘¿Entonces, por qué, necio, no mueres lo más rápido posible para enseguida dejar de llorar tu desgracia y tu pobreza?’.²⁴⁵

Por último, el derivado *μυστήριον* ‘misterio’ se cita únicamente en un pasaje referido a las fiestas Agrionias en el que cuenta que las mujeres que celebran el rito secreto durante estas fiestas se instruyen unas a otras en este misterio²⁴⁶.

2.1.6. *Ναρθηκοφόρος*

Este compuesto de *νάρθηξ* ‘tirso’, que literalmente designa al ‘portador del tirso’, pertenece al vocabulario propio de los misterios dionisiacos parece ser un epíteto de los participantes en los ritos. Plutarco lo emplea una sola vez y hace notar la distinción entre *ναρθηκοφόρος* y *ἐμμανέστατον ὀργιαστής*, es decir, entre los participantes y los fieles seguidores:

T 69 οἶσθα γὰρ τὸν ἄνδρα τῶν ἐξ Ἀκαδημείας οὐ ναρθηκοφόρον ἀλλ' ἐμμανέστατον ὀργιαστήν Πλάτωνος.

Pues sabes que este hombre no es un miembro de la academia, sino el más apasionado seguidor de Platón.²⁴⁷

Aunque no se refiere directamente a los participantes en los misterios báquicos, emplea una metáfora con doble sentido: por un lado, compara el entorno de Platón con los misterios;

²⁴⁵ Plut. *Apophth. Lac.* 224E. Otra mención interesante se encuentra en uno de los fragmentos (*Fr.* 178 Sandbach 14): ὁ παντελής ἤδη καὶ μεμνημένος ‘el que ya está completamente iniciado’. No está incluida entre las alusiones a los misterios dionisiacos porque, aunque el pasaje presenta claros rasgos propios de la escatología órfico-dionisiaca, se considera, según la *communis opinio*, que Plutarco describe una experiencia mística en general. Sobre el pasaje, véase Foucart 1914, 393ss.; Mylonas 1961, 265; Dunand 1973, III 248ss.; Graf 1974, 132ss.; Sorel 1995, 107-108; Díez de Velasco 1997, 413; Lada-Richards 1999, 90, 98-99 y 103; y Bernabé 2001, 10-12, que recoge la opinión más generalizada actualmente.

²⁴⁶ Plut. *Quaest. conv.* 717A. Consúltase el comentario de este pasaje en § 2.2.1.

²⁴⁷ Plut. *Colot.* 1107E.

por otro, utiliza a su vez la terminología de la famosa frase de Platón en el *Fedón* que dice que «son muchos los portadores del tirso, pero pocos los bacos»²⁴⁸.

2.1.7. Τεχνίτης

El término τεχνίτης es un nombre de agente formado sobre τέχνη ‘habilidad o capacidad para realizar un oficio’ o, en sentido general, ‘manera de hacer algo’. Originalmente se empleaba con el sentido de construir o fabricar, por lo que τεχνίτης designa a cualquier persona que trabaje empleando sus manos, como albañiles, escultores, músicos o actores dramáticos²⁴⁹. Los grupos de τεχνῖται ligados a Dioniso eran actores, bailarines y músicos que actuaban en diferentes certámenes y espectáculos relacionados con los festivales en honor del dios²⁵⁰. No se sabe con exactitud en qué fecha surgieron, pero aparecen mencionados en literatura ya en el s. IV a.C., coincidiendo con el desarrollo del teatro²⁵¹. Estos grupos se fueron especializando con el tiempo y llegaron a formar auténticos gremios de gran prestigio profesional, especialmente a partir de época helenística cuando la pasión por el teatro se intensificó²⁵². No es extraño que Dioniso, el dios del teatro griego, tuviera a un grupo tan especializado en este tipo de festejos. Tenían sede y deidad propia (además de Dioniso), incluso sus propios sacerdotes²⁵³. Eran considerados como un tíaso más, aunque no se limitaban al ámbito dionisiaco, puesto que también participaban en otras celebraciones, como en la realizada en Tespias en honor de las Musas²⁵⁴.

Las referencias de Plutarco a este colectivo dan muestra de la importancia y la fama que adquirieron, contribuyendo de esta manera a extender la influencia del culto de Dioniso²⁵⁵. En sus textos el término τεχνίτης se aplica mayoritariamente a los trabajadores de la

²⁴⁸ [ὧς] φασιν οἱ περὶ τὰς τελετάς, “ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δέ τε παῖροι· (Pl. *Phaed.* 69c).

²⁴⁹ Chantraine 1968-1980, s.v. τέχνη.

²⁵⁰ Plut. *Lyc.* 29.3; *Cap. ex. inim. ut.* 87E. Para este apartado me ha sido especialmente útil la monografía de Le Guen (2001, I y II) sobre las asociaciones dionisiacas de τεχνῖται.

²⁵¹ Aristid. *Rh.* 3.2. Véase Farnell 1909, 146.

²⁵² Farnell 1909, 146-147; Le Guen 2001, II, 41-46.; Bernabé 2010b, 379-380.

²⁵³ Farnell 1909, 311-312.

²⁵⁴ Véase el estudio de Le Guen (2001, I, 141-146, n° 22; II, 43) sobre el decreto de época helenística (ca 225 a.C.), con bibliografía.

²⁵⁵ Farnell 1909, 148.

construcción y artesanos²⁵⁶. También se usa, aunque con menos frecuencia, para designar a los ‘artistas’ de Dioniso. En la mitad de estos casos, se indica que los artistas son exclusivamente de Dioniso, empleando la siguiente fórmula: οἱ περὶ τὸν Διόνυσον τεχνῖται²⁵⁷. En los demás se alude simplemente al trabajo que desempeñan en relación con el teatro y los festejos²⁵⁸.

El rey espartano Cleómenes, después de tomar la ciudad arcadia de Megalópolis, construyó allí un teatro y organizó diversos espectáculos con ayuda de los artistas de Dioniso²⁵⁹. También recurrieron a los τεχνῖται Marco Antonio y Cleopatra cuando organizaron una celebración antes de la batalla de Accio²⁶⁰ y, después de la fiesta, Marco Antonio donó la ciudad de Priene a este tíaso dinisiaco²⁶¹. En este mismo ambiente festivo aparecen mencionados en otros muchos pasajes²⁶².

Algunos de estos artistas se hacían famosos y seguramente su contratación no sería ni fácil ni barata. Esto insinúa Plutarco a propósito de los espectáculos organizados por Bruto tras la muerte de César, para los que contrató a un grupo de τεχνῖται de Nápoles. El propio Bruto visitó a un tal Canutio para negociar su contratación en persona, parece que porque era famoso:

T 16 καὶ τῶν περὶ τὸν Διόνυσον τεχνιτῶν αὐτὸς εἰς Νέαν πόλιν καταβὰς ἐνέτυχε πλείστοις· περὶ δὲ Κανουτίου τινὸς εὐήμεροῦντος ἐν τοῖς θεάτροις ἔγραφε πρὸς τοὺς φίλους, ὅπως πείσαντες αὐτὸν εἰσαγάγωσιν.

²⁵⁶ Plut. *Rom.* 20.8; *Num.* 13.3; *Publ.* 10.5, 13.5; *Cam* 6.1; *Per.* 3.4, 13.6, 13.13, 13.15; *Pel.* 23.4; *Marc.* 17.1, 21.6; *Crass.* 2.6; *Alex.* 4.3, 72.5, 72.8; *Cleom.* 33.3, 48.4; *TG* 27.4, 33.6; *Dem.* 3.5, 4.2; *Cic.* 1.6; *Demetr.* 21.5; *Brut.* 51.3; *Adulat.* 57F; *Mul. virt.* 262E; *Alex. fort. virt.* 335C-2, 335C-8, 335E, 337C; *Pyth. or.* 395B; *Def. orac.* 436A, 436C-1, 436C-8; *Vitios. ad inf. suff.* 498E; *Ser. num. vind.* 549F; *Quaest. conv.* 674A, 701C; *An seni resp.* 786F; *Praec. ger. reip.* 800F; *Prim. frig.* 948C; *Aq. ign.* 957; *Suav. viv. Epic.* 1096B.

²⁵⁷ Plut. *Sull.* 26.3; *Lyc.* 29.4; *Ant.* 56.7, 57.1; *Brut.* 21.6; *Arat.* 53.6; *Cap. ex inim. ut.* 87F; *Aet. Rom. et Gr.* 289C. Véase Le Guen 2001, I 29-30.

²⁵⁸ Plut. *Alex.* 72.1; *Aet. Rom. et Gr.* 289D; *Alex. fort. virt.* 333E, 334C; *Def. orac.* 431B; *Virt. mor.* 452B; *Comp. Arist. Men.* 853E.

²⁵⁹ *Agis-Cleom.* 33.3.

²⁶⁰ *Ant.* 56.7.

²⁶¹ *Ant.* 57.1.

²⁶² *Supra* notas 257 y 258.

y bajando él mismo a la ciudad de Nápoles se entrevistó con muchos de los artistas de Dioniso, y escribió a muchos de sus amigos sobre un tal Canucio que tenía mucho éxito en los teatros para que lo convencieran y lo llevaran.²⁶³

Pero también aparecen en contextos fúnebres, como en el Arateion, la fiesta en conmemoración de Arato, militar del s. III a.C., en la que los τεχνῖται tocaban la cítara²⁶⁴.

En cuanto a los instrumentos que manejaban, Plutarco menciona los de cuerda, como la cítara²⁶⁵, y los de viento, como el *aulos*²⁶⁶. De hecho, habla de cómo tensaban las cuerdas y afinaban sus instrumentos antes de los certámenes:

T 18 καὶ μὴν τοὺς περὶ τὸν Διόνυσον τεχνίτας ὀρῶμεν [...] τὰ ὄργανα μᾶλλον συνεπιστρέφουσι, χορδολογοῦντες καὶ ἀκριβέστερον ἀρμοζόμενοι καὶ καταυλοῦντες.

Y vemos que los artistas de Dioniso [...] se vuelven más atentos con sus instrumentos tensando las cuerdas y afinando y tocando sus *auloi* con ritmo.²⁶⁷

2.2. Cultos dionisiacos en Plutarco

2.2.1. Agrionias

Se trata de unas fiestas dionisiacas que parecen ser originarias de Beocia y que se celebraban en Argos, en Tebas y en Queronea²⁶⁸ cada dos años según algunos especialistas²⁶⁹ o anualmente según el propio Plutarco²⁷⁰. Nilsson (1906, 262) las consideró un festival de los muertos, como indica Hesiquio²⁷¹. El nombre de esta fiesta procede, igual que el epíteto

²⁶³ Plut. *Brut.* 21,6.

²⁶⁴ *Arat.* 53,6,5. Plutarco comenta que el Arateion ya apenas tenía vigencia en su época.

²⁶⁵ *Arat.* 53,6.

²⁶⁶ Plut. *Ant.* 56,7.

²⁶⁷ Plut. *Cap. ex inim. ut.* 87F.

²⁶⁸ Bernabé 2010, 262. Sobre las de Tebas, véase Le Guen 2001, I, 134-141, nº 20 y 21.

²⁶⁹ Farnell 1909, 178; Mantero 1975, 81; Henrichs 1978, 137.

²⁷⁰ *Aet. gr.* 299E-300A. Véase Casadio 1994, 88; Bernabé 2010, 375. Véase también el epígrafe § 1.5.1.

²⁷¹ Hsch. s.v. ἀγριάνια. Hesiquio utiliza la variante argiva del nombre (ἀγριάνια en lugar de ἀγριώνια). De la misma opinión son Daraki (1985, 25-26) y Otto (1933, 89).

dionisiaco Ἀγριώνιος, del adjetivo ἄγριος ‘salvaje, feroz’²⁷². Plutarco nos habla de ellas en tres pasajes²⁷³. En *Aet. rom. et gr.* 291A resalta de las Agrionias —así como de las Nictelia— la nocturnidad, la presencia de la hiedra y la participación de un tíaso, elementos frecuentes en el culto a Dioniso. Es importante la mención de la hiedra como inductora de la experiencia extática y sustituta del vino (μανία χάραν)²⁷⁴:

T 24 Ἀγριωνίοις δὲ καὶ Νυκτελίοις, ὧν τὰ πολλὰ διὰ σκότους δρᾶται, πάρεστιν. ἢ καὶ τοῦτο συμβολικὴ θιάσων καὶ βακχευμάτων ἀπαγόρευσις ἦν; αἱ γὰρ ἔνοχοι τοῖς βακχικοῖς πάθεσι γυναῖκες εὐθὺς ἐπὶ τὸν κιττὸν φέρονται, καὶ σπαράττουσι δραττόμεναι ταῖς χερσὶ καὶ διεσθίουσαι τοῖς στόμασιν· ὥστε μὴ παντελῶς ἀπιθάνους εἶναι τοὺς λέγοντας, ὅτι καὶ πνεῦμα μανίας ἔχων ἐγερτικὸν καὶ παρακινήτικὸν ἐξίστησι καὶ σπαράττει, καὶ ὅλως ἄοινον ἐπάγει μέθην καὶ χάριν τοῖς ἐπισφαλῶς πρὸς ἐνθουσιασμὸν ἔχουσι.

Está presente también en las Agrionias y en las Nictelias, que se realizan mayoritariamente de noche. ¿O sobre esto había alguna prohibición simbólica de los tíasos y ritos báquicos? Pues las mujeres poseídas por la afección báquica, enseguida se dirigen hacia la hiedra, la hacen pedazos cogiéndola con las manos y la devoran con sus bocas. De manera que resultan completamente convincentes quienes dicen que (la hiedra), que tiene un soplo de μανία estimulante y turbador, saca fuera de sí, trastorna y, sobre todo, induce una borrachera sin vino y produce un estado placentero a los que se entusiasman peligrosamente²⁷⁵.

En *Aet. gr.* 299E-300A expone la relación entre el mito y el rito celebrado en estas fiestas en Orcómeno²⁷⁶. El mito cuenta que las tres hijas de Minias²⁷⁷, enloquecidas, despedazaron al hijo de una de ellas para comérselo. Es evidente el paralelismo existente entre este mito y el del despedazamiento de Penteo a manos de su madre, Ágave, y sus tías²⁷⁸.

²⁷² Bather 1894, 261; Casadio (1994, 86-87) y Bernabé (2010b, 375-376) defienden esta etimología frente a la otra posible que haría derivar del término ἄγρῳ ‘cazar’. El mejor argumento para defender la etimología propuesta por Casadio y Bernabé la encontramos en un pasaje de Plutarco (*Quaest. conv.* 717A), véase § 1.5.1.

²⁷³ *Aet. rom. et gr.* 291A; *Aet. gr.* 299E-300A; *Quaest. conv.* 717A.

²⁷⁴ Bernabé 2010b, 378.

²⁷⁵ Plut. *Aet. gr.* 290E-291A.

²⁷⁶ Sobre la transmisión del mito que origina la celebración, véase § 1.5.1 y § 3.2.2 con nota 564.

²⁷⁷ Casadio (1994, 89 n. 61), siguiendo a Bather (1894), no cree que la relación entre las tres hijas de Minias, las tres de Preto y las tres de Cadmo sea casual ya que cada trío guía un tíaso diferente. Véase también Kern 1900, 214.

²⁷⁸ Eur. *Bacch.* Véase Detienne 1986b, 64-69; Casadio 1994, 90 n. 62.

Sus maridos, entristecidos, fueron denominados desde entonces Ψολόεις ‘huntados de hollín’ ‘los sucios’ debido, según Bernabé (2010, 375) a la costumbre de manifestar el luto a través de la suciedad²⁷⁹; y ellas, Ὀλεῖαι ‘terribles’, derivado de la forma homérica ὀλοιός ‘destructor, mortal’²⁸⁰ o de un antiguo nombre de agente *ὀλεύς²⁸¹. Desde entonces se celebran anualmente las Agrionias, una fiesta que consta de un rito público y otro privado exclusivo para mujeres. El mito vincula el dionisismo con el derramamiento de sangre humana para su ingesta. Este se desarrolla de la siguiente manera. En la primera parte, un sacerdote de Dioniso perseguía a las mujeres con su espada. Se decía que este podía sacrificar a aquella mujer que alcanzara, pues era la pena que sufrían por el crimen heredado del infanticidio cometido²⁸². No obstante, se trataría seguramente de un rito teatralizado en el que se invertirían todos los papeles de los que en él participaban²⁸³. El dios, promotor del asesinato de Hípaso, era personificado en el rito a través del sacerdote, por lo que también se convertía en represor del crimen²⁸⁴; y los hombres y las mujeres también invertían sus papeles al representar la acción²⁸⁵. Seguramente también sería teatralizado el rito de la persecución de las mujeres y la muerte de una de ellas, aunque Plutarco cuenta que en una ocasión el sacerdote Zoilo mató a una de las bacantes. Desde entonces, impusieron la norma de escoger al mejor ciudadano para prepresentar este papel:

T 29 ‘Τίνας οἱ παρὰ Βοιωτοῖς Ψολόεις καὶ τίνας αἱ Ὀλεῖαι,’ τὰς Μινύου θυγατέρας φασὶ Λευκίππην καὶ Ἀρσινόην καὶ Ἀλκαθόην μανείσας ἀνθρωπίνων ἐπιθυμῆσαι κρεῶν καὶ διαλαχεῖν περὶ τῶν τέκνων· Λευκίππης λαχούσης παρασχεῖν Ἴππασον τὸν υἱὸν διασπάσασθαι· κληθῆναι τοὺς μὲν ἄνδρας αὐτῶν δυσσεματοῦντας ὑπὸ λύπης καὶ πένθους ‘Ψολόεις’, αὐτὰς δ’ ‘Ὀλεῖαι’ οἷον ὀλοάς.

²⁷⁹ Harrison (1908, 498) creyó que este nombre se debía al incineración de Sémele, hipótesis rechazada por Casadio (1994, 93 n. 68).

²⁸⁰ Schwyzer 1939, I 472.

²⁸¹ Bernabé 2010, 375-376.

²⁸² Plutarco narra el episodio en *Quaest. gr.* 299F y *Quaest. conv.* 717A. Véase también Kerényi 1996, 178 y 185; Daraki 2005, 25, 80-81. La persecución de mujeres forma parte del rito en diversas fiestas dionisiacas, véase Voigt 1885, 1054; Farnell 1909, 182; Otto 1948 [1997], 39s.; Jeanmaire 1951, 62; Casadio 1994, 94-95; Granata 1991, 627; Bernabé 2010.

²⁸³ Bernabé 2010, 376. Casadio (1994, 92 n. 66) afirma que la persecución ritual representa una forma mitigada de sacrificio humano. Véase Nilsson 1906, 273; Halliday 1928, 166; Jeanmaire 1951, 255-260.

²⁸⁴ Casadio 1994, 93; Bernabé 2010, 376.

²⁸⁵ Como observa Bernabé (2010b, 376) al recordar que en las sociedades antiguas lo habitual es que el homicidio sea un acto más propio de hombres, mientras que el hecho de expresar exageradamente el luto es más bien una acción femenina.

καὶ μέχρι νῦν Ὀρχομένιοι τὰς ἀπὸ τοῦ γένους οὕτω καλοῦσι. καὶ γίνεται παρ' ἐνιαυτὸν ἐν τοῖς Ἀγριωνίοις φυγὴ καὶ δίωξις αὐτῶν ὑπὸ τοῦ Διονύσου ξίφος ἔχοντος. ἔξεστι δὲ τὴν καταληφθεῖσαν ἀνελεῖν, καὶ ἀνεῖλεν ἐφ' ἡμῶν Ζωῖλος ὁ ἱερεὺς. ἀπέβη δ' εἰς οὐδὲν χρηστὸν αὐτοῖς, ἀλλ' ὃ τε Ζωῖλος ἐκ τοῦ τυχόντος ἐλκυδρίου νοσήσας καὶ διασαπείς πολὺν χρόνον ἐτελεύτησεν, οἱ τ' Ὀρχομένιοι δημοσίαις βλάβαις καὶ καταδίκαις περιπεσόντες ἐκ τοῦ γένους τὴν ἱερωσύνην μετέστησαν, ἐκ πάντων αἰρούμενοι τὸν ἄριστον.

¿Quiénes son los ‘Psoloes’ y quiénes las ‘Oleas’ entre los beocios? Se dice que las hijas de Minias (Leucipa, Arsínoe y Alcátœ), enloquecidas, deseaban carne humana y lo echaron a suertes entre sus hijos. A Leucipe le tocó ofrecer a su hijo Hípaso para que fuera despedazado. A sus maridos, que iban mal vestidos por la tristeza y el duelo, los llamaron Psoloes, y a ellas Oleas, ‘terribles’. Y hasta ahora los de Orcómeno llaman así a los descendientes de estos. Y anualmente durante las Agrionias tiene lugar la huída y persecución de estas por el sacerdote de Dioniso, que lleva una espada. Le está permitido matar a la que coja, y el sacerdote Zoilo en mi época mató a una de ellas. Pero no resultó en nada beneficioso para ellos puesto que Zoilo, contagiado por una enfermedad ulcerosa e infecciosa, murió después de mucho tiempo. Los de Orcómeno, al encontrarse con daños y castigos públicos, cambiaron el sacerdocio de familia eligiendo al mejor de todos.²⁸⁶

La segunda parte de la celebración la describe en *Quaest. conv.* 717A, donde cuenta la persecución de las Agrionias buscando a Dioniso, que había huido. Usener (1898, 376) describió este episodio como la expresión equivalente a la imagen homérica en la que Dioniso, huyendo de Licurgo, se esconde en el mar junto a Tetis²⁸⁷. Dodds (1951, 180) por su lado interpreta esta búsqueda de las Agrionias beocias del pequeño Dioniso como una posible peregrinación a un centro de culto. También Casadio (1994, 94) considera a este Dioniso ‘evidentemente fanciullo’, además de pensar que las perseguidoras son unas muchachas diferentes a las primeras que aparecen en el relato²⁸⁸. Tras el rito público, las mujeres se reúnen para cenar y después enseñan entre ellas los misterios mediante acertijos. Se puede suponer que antes tendría lugar un sacrificio²⁸⁹. Durante la celebración beben vino de manera mesurada, como describe Plutarco:

²⁸⁶ Plut. *Aet. gr.* 299E-300A.

²⁸⁷ Hom. *Il.* 6.130-140.

²⁸⁸ Véase también Otto 1933, 143.

²⁸⁹ Bernabé 2010b, 378-379.

T 63 οὐ φαύλως οὖν καὶ παρ' ἡμῖν ἐν τοῖς Ἀγριωνίοις | τὸν Διόνυσον αἱ γυναῖκες ὡς ἀποδεδρακότα ζητοῦσιν, εἴτα παύονται καὶ λέγουσιν ὅτι πρὸς τὰς Μοῦσας καταπέφυγεν καὶ κέκρυπται παρ' ἐκείναις, μετ' ὀλίγον δέ, τοῦ δείπνου τέλος ἔχοντος, αἰνίγματα καὶ γρίφους ἀλλήλαις προβάλλουσιν, τοῦ μυστηρίου διδάσκοντος, ὅτι λόγῳ τε δεῖ χρῆσθαι παρὰ πότον θεωρίαν τινὰ καὶ μοῦσαν ἔχοντι καὶ λόγου τοιοῦτου τῇ μέθῃ παρόντος ἀποκρύπτεται τὸ ἄγριον καὶ μανικόν, ὑπὸ τῶν Μουσῶν εὐμενῶς κατεχόμενον.

No neciamente, en consecuencia, también entre nosotros en las Agrionias, las mujeres buscan a Dioniso como prófugo; después lo dejan y dicen que se ha refugiado junto a las Musas y está escondido entre ellas; pero, poco después, cuando la cena toca a su fin, se proponen unas a otras acertijos y adivinanzas enseñando la celebración misteriosa que hay que mantener durante la bebida una conversación que tenga cierto contenido e inspiración y que, cuando una conversación tal acompaña a la embriaguez, se esconde lo que tiene de agreste y frenético, benévolamente retenido por las Musas.²⁹⁰

La expresión παρ' ἡμῖν suele referirse a Queronea, aunque no se puede descartar que haga alusión a Beocia en general. Por este motivo no se puede saber con seguridad si la descripción corresponde al rito que realizaban en Orcómeno o a una versión pacífica de las Agrionias celebradas en Queronea²⁹¹. En cualquier caso, denomina esta celebración con el sustantivo ὁ μυστήριον, lo que implica la existencia de una verdad esotérica que nadie puede divulgar²⁹². Además, se trata de un rito de origen mitológico —y, por lo tanto, de antigüedad incierta— que se ha conservado hasta su época, hasta el siglo II. Se trata, por lo tanto, uno de los ritos más antiguos y longevos atestiguados por Plutarco.

Por otro lado, la exposición que hace Plutarco remite a fases distintas del mito: primero, la búsqueda de Dioniso; segundo, las historias (λεγόμενα) sobre el dios escondido por las Musas²⁹³. Ambos ritos, el público y el privado, se contraponen en varios aspectos: la ceremonia pública destaca por su carácter salvaje durante la persecución, por parte del sacerdote, de las mujeres de Orcómeno que, según el mito, habían cometido el crimen. En cambio, en el rito privado, tras abandonar la violencia de la persecución, solo las mujeres

²⁹⁰ Plut. *Quaest. conv.* 717A.

²⁹¹ Tanto Otto (1933, 39-40), Jeanmaire (1951, 203) y Bernabé (2010, 379) creen que se trata de las Agrionias de Queronea.

²⁹² Se desconoce si se trataría de misterios con un componente órfico, dada la importancia de Dioniso en el mito y en el rito. Sobre esto, véase Casadio 1994, 111-116 con bibliografía; Bernabé 2010b, 381.

²⁹³ Casadio 1994, 88; Bernabé 2010b, 378.

participan de los misterios. De estos se sabe que había un banquete nocturno tras el cual tenía lugar la enseñanza de los misterios mediante el uso de acertijos y adivinanzas para aquellas mujeres que no estuvieran iniciadas. Thomson (1916, 189-192) y Casadio (1994, 96-97) aporta más información sobre el uso de acertijos, que seguramente tendría un contenido ritual. Esta práctica está muy arraigada en el folclore indoeuropeo y muy extendida en las culturas de tradición oral²⁹⁴.

Bather (1894) consideró este ritual anterior al mito de las Agrionias, razón por la que existirían rituales de características tan similares por toda Grecia, aunque con diferentes tradiciones. Para él las distintas fases del rito serían pruebas a las que tenían que someterse los iniciados. En cuanto al significado de la fiesta, frente a la teoría de Nilsson (1906, 262), Thomson (1916, 145) la interpreta como una fiesta de preparación nupcial para las mujeres, mientras que Privitera (1965, 224) la considera una celebración en honor de la naturaleza que originalmente no habría estado relacionada con Dioniso, sino con Posidón.

2.2.2. Nictelias

Este derivado del sustantivo νύξ ‘noche’ es el nombre que designa genéricamente cualquier fiesta nocturna²⁹⁵. Pese a que suele relacionarse con el culto a Dioniso Νυκτέλιος²⁹⁶, también otras divinidades están vinculadas al ámbito nocturno, especialmente las relacionadas con el Más Allá. La información relativa a estas fiestas nos llega a través de Plutarco —que las menciona en tres ocasiones— y de Servio²⁹⁷, además de las referencias que nos han llegado del epíteto dionisiaco Νυκτέλιος²⁹⁸. Atribuidas a Dioniso las Nictelias aparecen en *Quaest. conv.* 672A designando cualquier fiesta nocturna celebrada en honor del dios. Plutarco las compara con una fiesta judía, también nocturna, tratando de sincretizar a Yavéh con Dioniso. Describe estas fiestas como si de una celebración báquica se tratara. Entre los elementos dionisiacos menciona la procesión de ramos y tirsos que se dirige al

²⁹⁴ Thomson 1916, 190-191. Véase también Willetts 1962, 64. Para los ejemplos, Casadio 1994, 97; Bianchi ap. Casadio (1994, 97-99), en Bernabé 2010b, 379.

²⁹⁵ Farnell 1909, 128; Casadio 1999, 104-105.

²⁹⁶ Véase § 1.3.5.

²⁹⁷ Plut. *Quaest. rom.* 291A, *Is. et Os.* 364F y *Quaest. conv.* 672A; Servio *Aen.* 4.303. Véase Nilsson 1906, 285, n. 5.

²⁹⁸ *Supra* nota 80.

templo, la hiedra, los elementos musicales presentes en la procesión, la agitación de las bacantes, el vino, la vestimenta del sacerdote, las celebraciones nocturnas y las tañedoras de bronce. Las Nictelias, por lo tanto, forman parte de una fiesta báquica relacionada con la vendimia y que se prolonga varios días:

T 59 ὁ ἀρχιερεὺς, μιτρηφόρος τε προῖὼν ἐν ταῖς ἑορταῖς καὶ νεβρίδα χρυσόπαστον ἐνημμένος, χιτῶνα δὲ ποδήρη φορῶν καὶ κοθόρνους, κώδωνες δὲ πολλοὶ κατακρέμανται τῆς ἐσθῆτος, ὑποκομποῦντες ἐν τῷ βαδίζειν, ὡς καὶ παρ' ἡμῖν· ψόφοις δὲ χρῶνται περὶ τὰ νυκτέλια, καὶ χαλκοκρότους τὰς τοῦ θεοῦ τιθήνας προσαγορεύουσιν.

el sacerdote corrobora esto con autoridad en contra de los incrédulos, pues encabeza las fiestas llevando una mitra y vestido con una nébride bordada en oro, llevando χιτῶν hasta los pies y coturnos, y cuelgan muchas campanillas del vestido que suenan al andar, como también entre nosotros. Y hacen ruidos durante las fiestas nocturnas y a las nodrizas del dios las denominan ‘las que hacen sonar el bronce’.²⁹⁹

La presencia de la hiedra y de ritos báquicos en las Nictelias se confirma en *Aetia romana et graeca* 291A, pasaje comentado anteriormente con respecto a las Agrionias. Pero no son los únicos elementos que vinculan estas fiestas con Dioniso ya que también habla de la implicación de tíasos, es decir, agrupaciones religiosas de mujeres devotas de Dioniso³⁰⁰. Por otro lado, en *De Iside et Osiride* 364F se establece una equivalencia entre los rituales de las Nictelias y las Titánicas —fiestas que rememoran el episodio de Dioniso despedazado por los Titanes³⁰¹— con el mito del desmembramiento de Osiris³⁰², lo que muestra que no solo estaban vinculadas al culto dionisiaco, sino que también podían presentar, aunque no necesariamente, un trasfondo órfico³⁰³:

²⁹⁹ Plut. *Quaest. conv.* 672A. Sobre este pasaje, véase Nieto Ibáñez 2009.

³⁰⁰ Chantraine 1968-1980, s.v. θίασος. Sober los tíasos, consúltese también § 2.1.3.

³⁰¹ Existen diferentes versiones sobre este mito, véase § 1.3.5. Sobre las Titánicas hablaremos a continuación (§ 2.2.3).

³⁰² Edmonds 2013, 427.

³⁰³ Farnell 1909, V, 128; Casadio 1999, 104, n.45; Jiménez San Cristóbal 2008, 767-768; Corrente 2013, 532. De opinión contraria es Nilsson (1906, 285, n. 5): ‘Nykteria ist ein anderer Name für die orphisch beeinflussten Dionysosmysterien der privaten Thiasoi’.

T 39 ὁμολογεῖ δὲ καὶ τὰ Τιτανικὰ καὶ Νυκτέλια τοῖς λεγομένοις Ὀσίριδος διασπασμοῖς καὶ ταῖς ἀναβιώσεσι καὶ παλιγγενεσίαις·

Y las historias sobre los Titanes y las Nictelias son similares a los desmembramientos, resurrecciones y reencarnaciones que se cuentan de Osiris.³⁰⁴

Es importante traer a colación otro pasaje muy relacionado con este en el que el epíteto Νυκτέλιος aparece como una invocación al dios en un ritual órfico junto con las denominaciones Ζαγρεύς e Ἰσοδαίτης³⁰⁵.

Por lo tanto, las menciones a las Nictelias que aparecen en Plutarco siempre se refieren a una celebración en honor de Dioniso. Una de esas referencias (*Quaest. conv.* 672A) describe las fiestas dionisiacas nocturnas en general, mientras que las otras dos (*Aet. rom. et gr.* 291A; *Is. et Os.* 364F) aluden a una celebración dionisiaca en un ambiente órfico.

2.2.3. Titánicas

Se trata del adjetivo τιτανικός ‘titánico, referente a los Titanes’ en plural y sustantivado. En principio designa el conjunto de elementos referentes a los Titanes, aunque Plutarco, que emplea por primera vez esta forma sustantivada, concreta su significado para designar un conjunto de relatos referentes a los Titanes. Los pasajes en los que aparece³⁰⁶ indican que podría tratarse o bien de las historias acerca de la lucha entre estos y Zeus —que culmina con el encadenamiento de los Titanes en el Tártaro— o bien del mito órfico sobre el desmembramiento de Dioniso.

En el primer pasaje, la unión de los términos Γιγαντικά y Τιτανικά por la conjunción καί indica, además de su pertenencia a la misma categoría gramatical, la similitud entre ambos conceptos, en este caso, un conjunto de relatos acerca de los Gigantes y de los Titanes que son cantadas entre los griegos (παρ’ Ἑλλήσιν ἀδόμενα). A continuación, enumera una serie de relatos protagonizados por una divinidad malvada, como sucedía en las Γιγαντικά y

³⁰⁴ Plut. *Is. et Os.* 364F.

³⁰⁵ Plut. *E ap. Delph.* 389A. Véase § 1.3.5.

³⁰⁶ Plut. *Is. et Os.* 360E-F y 364F; *Def. orac.* 421C.

Τιτανικά³⁰⁷; relatos que podían ser escuchados libremente por todo el mundo (ὧν πᾶσιν ἔξεστιν ἀνέδην ἀκούειν) y que son diferentes de los que menciona a continuación: los pertenecientes a los misterios, que son secretos (ἄρρητα καὶ ἀθέατα). Es decir, el autor habla de dos tipos de mitos: los que conoce todo el mundo y los que sólo pueden escuchar (y ver) unos pocos iniciados en los misterios³⁰⁸. Así pues, las Τιτανικά aquí mencionadas corresponden al primer grupo:

T 33 γίνονται γὰρ ὡς ἐν ἀνθρώποις καὶ δαίμοσιν ἀρετῆς διαφοραὶ καὶ κακίας. τὰ γὰρ Γίγαντικὰ καὶ Τιτανικὰ παρ' Ἑλλήσιν ἀδόμενα καὶ Κρόνου τινὲς ἄθεσμοι πράξεις καὶ Πύθωνος ἀντιτάξεις πρὸς Ἀπόλλωνα φυγαί τε Διονύσου καὶ πλάναι Δήμητρος οὐδὲν ἀπολείπουσι τῶν Ὀσιριακῶν καὶ Τυφονικῶν ἄλλων θ' ὧν πᾶσιν ἔξεστιν ἀνέδην μυθολογουμένων ἀκούειν· ὅσα τε μυστικοῖς ἱεροῖς περικαλυπτόμενα καὶ τελεταῖς ἄρρητα διασφύζεται καὶ ἀθέατα πρὸς τοὺς πολλοὺς, ὅμοιον ἔχει λόγον.

pues hay entre los dioses, como entre los hombres, diferencias de virtud y de maldad. Pues las historias sobre Gigantes y Titanes cantadas entre los griegos, ciertas empresas ilegales de Crono, la batalla de Pitón contra Apolo, las huídas de Dioniso y las idas y venidas de Deméter, no quedan lejos de las hazañas de Osiris, de Tifón y de otros relatos míticos que a todos está permitido escuchar libremente. Y cuantas cosas se ocultan en los ritos místéricos y en las celebraciones y permanecen inefables e invisibles para la mayoría, tienen un significado similar.³⁰⁹

En *Is. et Os.* 364F las Τιτανικά también van acompañadas de otro adjetivo plural neutro sustantivado (Νυκτέλεια). El trasfondo órfico de este pasaje es indudable dado el paralelo que establece Plutarco entre las Τιτανικά (y las Νυκτέλεια) y el mito del desmembramiento de Osiris. Edmonds (2013, 427) ha sugerido que aquí el nombre Τιτανικά podría aludir a unos rituales griegos de los que tan sólo sabemos el nombre y cuyo desarrollo estaría marcado por el mito del desmembramiento de Dioniso a manos de los Titanes.

³⁰⁷ Igual que ocurre entre los hombres, entre los dioses también hay buenos y malos: γίνονται γὰρ ὡς ἐν ἀνθρώποις καὶ δαίμοσιν ἀρετῆς διαφοραὶ καὶ κακίας (Plut. *Is. et Os.* 360E).

³⁰⁸ Jiménez San Cristóbal ve en estas palabras un indicio de que en esta τελετή tienen cabida ritos y enseñanzas (2002, 39), véase § 5.

³⁰⁹ Plut. *Is. et Os.* 360E-F.

Por último, en *Defectu oraculorum* 421C τὰ Τιτανικά forma parte de la misma estructura que en los pasajes anteriores, es decir, va unido por la conjunción καί a otro adjetivo neutro plural, también sustantivado (τὰ Τυφωνικά). La leyenda de Tifón y la de los Titanes son parecidas en ciertos aspectos. Tifón es hijo de la Tierra y el Tártaro³¹⁰, y los Titanes fueron engendrados por la Tierra y el Cielo; además, uno y otros disputaron a Zeus el dominio del mundo y fueron fulminados por este. El pasaje de Plutarco parece emplear el término τὰ Τιτανικά como alusión a las historias de los enfrentamientos entre Zeus y los Titanes, sin trasfondo órfico aparente:

T 48 πλεῖστον δὲ Δελφῶν λόγον εἶχε καὶ τῶν λεγομένων περὶ τὸν Διόνυσον ἐνταῦθα καὶ δρωμένων ἱερῶν οὐδενὸς ἀνήκοος ἦν, ἀλλὰ κάκεῖνα δαιμόνων ἔφασκεν εἶναι πάθη μεγάλα καὶ ταῦτα δὴ τὰ περὶ <τὸν> Πύθωνα. [...] οὕτως δ' ἔχειν καὶ τὰ Τυφωνικά καὶ τὰ Τιτανικά· δαιμόνων μάχας γεγενῆσθαι πρὸς δαίμονας εἴτα φυγὰς τῶν κρατηθέντων ἢ δίκας ὑπὸ θεοῦ τῶν ἐξαμαρτόντων, οἷα Τυφὼν λέγεται περὶ Ὅσιριν ἐξαμαρτεῖν καὶ Κρόνος περὶ Οὐρανόν.

Sentía un gran respeto por Delfos y no desconocía nada de las historias sobre Dioniso ni de los cultos que allí se realizaban, sino que afirmaba que esas también eran grandes vivencias de dioses, y también lo eran las relativas a Pitón. [...] y así eran también las historias de Tifón y las de los Titanes; ha habido luchas de démones contra démones y luego exilios de los vencidos o castigos de los culpables por parte de la divinidad, como se dice de Tifón, que se equivocó en lo relacionado con Osiris, y de Crono, en lo relacionado con Urano.³¹¹

Por lo tanto, Plutarco es el primero que sustantiva este adjetivo para crear un término concreto que designa ‘las historias de los Titanes’. De los tres pasajes en los que aparece, únicamente uno se refiere a una celebración que conmemora el episodio de Dioniso y los Titanes. Las otras dos se refieren a otros mitos que tienen a estos seres como protagonistas y que nada tienen que ver con Dioniso.

³¹⁰ Hes. *Theog.* 820ss.

³¹¹ Plut. *Def. orac.* 421B-C.

2.2.4. Heroida

Esta festividad forma parte de un conjunto de tres ritos que se celebran de manera consecutiva cada ocho años y, según Plutarco, forman una unidad. El de Queronea describe las tres festividades en *Aetia graeca*:

T 26 ‘Τίς ἢ παρὰ Δελφοῖς Χάριλα;’ τρεῖς ἄγουσι Δελφοὶ ἐνναετηρίδας κατὰ τὸ ἐξῆς, ὧν τὴν μὲν Σεπτήριον καλοῦσι, τὴν δ' Ἡρώϊδα, τὴν δὲ Χάριλαν.

¿Quién era Cárila entre los de Delfos? Los delfios celebran cada ocho años tres festividades una tras otra. A la primera la llaman *Septerion*, a la segunda *Heroida* y a la tercera *Cárila*.³¹²

El *Septerion* era una representación de la lucha del dios Apolo contra Pitón y la persecución y huida de Tempe³¹³. La Heroida es una fiesta protagonizada por las Tíades que conmemora la ascensión (*anodos*) de Sêmele al Olimpo por intervención de Dioniso³¹⁴. El dios habría bajado al inframundo a por ella, que había muerto por el rayo de Zeus antes de que él naciera³¹⁵. No se conoce esta fiesta, tan solo la interpretación que Plutarco da del rito basándose en la procesión pública, que seguramente tendría lugar antes del rito místico³¹⁶:

T 27 τῆς δ' Ἡρώϊδος τὰ πλεῖστα μυστικὸν ἔχει λόγον, ὃν ἴσασιν αἱ Θυιάδες, ἐκ δὲ τῶν δρωμένων φανερώς Σεμέλης ἂν τις ἀναγωγὴν εἰκάσειε.

La mayor parte de la *Heroida* tiene un sentido secreto que las Tíades conocen, pero por los ritos realizados públicamente podría conjeturarse que se trata del retorno de Sêmele.³¹⁷

De la tercera fiesta, Cárila, solo se conoce este pasaje de Plutarco que aporta bastante información ya que nos cuenta en qué consistía el rito y su origen. Debido a la sequía y falta

³¹² Plut. *Aet. gr.* 293B-C.

³¹³ Burkert 1997, 205-209.

³¹⁴ El nombre que adquiere Sêmele al ser divinizada es Tione, cuya etimología se relaciona con la de las Tíades; cf. Pynd. *Pyth* 4.25; Diod. 4.25.

³¹⁵ Esta versión del mito de Dioniso es transmitida por D. S. 4.25,4; Paus. 2.31,2; Plut. *Aet. gr.* 293C-D; Apollod. 3.5,3. Consultar también Jeanmaire 1951, 192 y 196; Corrente 2013, 522ss.; Vaello 2016, 135. Véase § 3.2.4.

³¹⁶ Nilsson 1975, 41.

³¹⁷ Plut. *Aet. gr.* 293C-D.

de alimentos, los delfios fueron a pedirle comida a su rey, que la repartió entre los ciudadanos más importantes y, peor aún, maltrató a una niña huérfana que le pedía con insistencia. La niña, llamada Cárila, ofendida, se ahorcó. Cuando la hambruna empeoró, la Pitia aconsejó al rey que, para acabar con el hambre, le hiciera un sacrificio y una purificación a Cárila. Desde entonces en Delfos se representa paso a paso cada uno de los episodios que cuenta la leyenda³¹⁸.

2.2.5. Faleforias

Se trata de prácticas que comúnmente forman parte del culto dionisiaco, como el propio Plutarco expresa en su descripción de las Dionisias rurales³¹⁹. De esta práctica tenemos testimonios epigráficos y literarios³²⁰. El término φαλληφόρια procede de los sustantivos φαλλός ‘falo’ y φορά ‘el acto de transportar algo’, por lo que se traduce como ‘las procesiones del falo’. Pese al gran número de compuestos y derivados que presenta φαλλός, los compuestos φαλληφόρια y φαλληφορέω (que traduzco como ‘llevar un falo en procesión’), aparecen únicamente y de forma breve en Plutarco, en el tratado *De Iside et Osiride*³²¹. Plutarco las menciona en su descripción de las Pamílias, unas fiestas egipcias de carácter fálico en honor de Osiris que compara con las Faleforias:

T 30 ἔνιοι δὲ Παμύλην τινὰ λέγουσιν ἐν Θήβαις ὑδρευόμενον ἐκ τοῦ ἱεροῦ τοῦ Διὸς φωνὴν ἀκοῦσαι διακελευομένην ἀνειπεῖν μετὰ βοῆς, ὅτι μέγας βασιλεὺς εὐεργέτης Ὅσιρις γέγονε, καὶ διὰ τοῦτο θρέψαι τὸν Ὅσιριν ἐγχειρίσαντος αὐτῷ τοῦ Κρόνου καὶ τὴν τῶν Παμυλίων ἑορτὴν αὐτῷ τελεῖσθαι Φαλληφορίοις ἐοικυῖαν.

Y algunos dicen que un tal Pamiles, que estaba sacando agua en Tebas, escuchó una voz procedente del templo de Zeus que le ordenaba anunciara a gritos que el gran rey benefactor

³¹⁸ Plut. *Aet. gr.* D-F. Sobre esta fiesta, véase Nilsson 1975, 4.

³¹⁹ Plut. *Cup. div.* 527D.

³²⁰ Aristoph. *Acarn.* 247ss. Véase también Kerényi 1976, 198, 206; Burkert 1977, 225, 301, 386

³²¹ φαλληφόρια: Plut. *Is. et Os.* 355E; φαλληφορέω: *Is. et Os.* 365C. Un término equivalente aparece en Cornuto (*ND* 30): φαλλαγώγια.

Osiris había nacido, y que por eso crió a Osiris tras habérselo entregado Crono y que por él se celebra la fiesta de las Pamilias, similar a las Faleforias.³²²

El autor cuenta el mito que da origen a las Pamilias: cuando Tifón encontró el cuerpo de Osiris, que estaba encerrado en un ataúd, lo despedazó y dispersó los trozos por Egipto³²³. Isis fue buscando uno a uno los restos de Osiris; el único que no pudo encontrar fue el miembro viril del dios, que fue arrojado al río y devorado por los peces. Así que Isis hizo una recreación del falo de Osiris e instauró unas fiestas en su honor³²⁴. Heródoto consideró las Faleforias griegas como las herederas de las Pamilias egipcias debido al parecido cultural que presentaban ambas prácticas religiosas³²⁵. Este parecido suponía para el historiador la prueba irrefutable de la identificación de Dioniso con Osiris³²⁶. Este legado se habría transferido a través de Melampo, héroe natural de Pilos que introdujo el culto de Dioniso y las Faleforias en Grecia³²⁷.

La representación del falo del dios en Grecia o de las estatuas con el falo erecto del Osiris en Egipto simbolizaban la fertilidad y su conexión con la humedad como elemento primario y origen de todo:

T 41 καὶ γὰρ ὁ προστιθέμενος τῷ μύθῳ λόγος, ὡς τοῦ Ὀσίριδος ὁ Τυφὼν τὸ αἰδοῖον ἔρριπεν εἰς τὸν ποταμόν, ἢ δ' Ἰσις οὐχ εὔρεν, ἀλλ' ἐμπερὲς ἄγαλμα θεμένη καὶ κατασκευάσασα τιμᾶν καὶ φαλληφορεῖν ἔταξεν, ἐνταῦθα δὲ περιχωρεῖ διδάσκων, ὅτι τὸ γόνιμον καὶ τὸ σπερματικὸν τοῦ θεοῦ πρῶτην ἔσχεν ὕλην τὴν ὑγρότητα καὶ δι' ὑγρότητος ἐνεκράθη τοῖς πεφυκόσι μετέχειν γενέσεως.

Pues también la historia añadida al mito de que Tifón lanzó al río el miembro viril y de que Isis no lo encontró, sino que, habiendo erigido y creado una estatua similar, estableció que se le honrara y se llevara el falo en procesión; y gira en torno a esta idea enseñando que la capacidad

³²² Plut. *Is. et Os.* 355E.

³²³ El mito del despedazamiento de Osiris aparece ya en los *Textos de las Pirámides* (Faulkner 1867, 271). Las catorce partes que Tifón divide el cuerpo del dios reciben una interpretación lunar poco después, en *Is. et Os.* 368A.

³²⁴ Fiestas que, según Plutarco, aún siguen vigentes en su época. Narra el mito en *Is. et Os.* 358A-B y 365B-C. Véase Frazer 1907, 359-368.

³²⁵ Hdt. 2,49,1.

³²⁶ Nilsson 1961, I, 613ss.; Corrente 2013a, 507.

³²⁷ Melampo habría aprendido este culto, a su vez, de Cadmo (Hdt. 2,49,3).

fecundadora y procreadora del dios tenía como primera materia la humedad y por medio de la humedad se mezcló con las cosas que de manera natural participan de la generación.³²⁸

El contacto del miembro viril de Osiris con el agua recuerda el estrecho vínculo de Dioniso con este elemento del que resurge cada vez que es invocado³²⁹.

Burkert (1977, 386) sitúa esta práctica en torno al 600 a.C., junto con la aparición de otras escenas burlescas en la iconografía de vasos corintios³³⁰. Esta nueva escenografía dionisiaca y en especial las procesiones fálicas propiciaron —según la teoría antropológica propuesta por la crítica moderna— el origen de la comedia, una idea basada en la afirmación aristotélica sobre la procedencia de este género³³¹.

2.2.6. Culto de la Bona Dea

Se trata del culto a una diosa itálica de la fertilidad que recibe el sobrenombre de Bona Dea (ἡ Ἀγαθή), denominación que esconde el verdadero nombre, que no podía ser pronunciado³³². Recibía culto en el Lacio, principalmente en Roma³³³. Las fuentes literarias lo describen como un culto aristocrático en Roma, aunque en otros sitios sus características podían variar³³⁴. La antigüedad de este culto y su carácter romano han sido puestos en duda debido a las contradicciones que evidencian los numerosos epítetos de la diosa y la información epigráfica al respecto³³⁵. La discordancia entre las fuentes no aclara el verdadero origen y significado de la Bona Dea. Lo que parece seguro, según Brouwer (1989, 323) es que los mitos relacionados con esta divinidad, posteriores al ritual— se remontan al pasado lejano de la historia del Lacio relacionada con el personaje mitológico de Fauno.

³²⁸ Plut. *Is. et Os.* 365C-D.

³²⁹ *Infra* § 2.3.1 y § 2.3.4.

³³⁰ Payne 1931, 118-124; Pickard-Cambridge 1927, 117s., 167-174; Seeberg 1971.

³³¹ Arist. *Po.* 1449a 12. Véase Frazer 1890; Farnell 1909, 148s.; García-Gasco 2013, 577.

³³² Para un estudio del nombre, véase Brouwer 1989, 231-253.

³³³ Saglio 1969, s.v. Bona Dea. Sobre las fuentes arqueológicas y epigráficas, véase Brouwer 1989, 15-143.

³³⁴ Brouwer 1989, 257-258

³³⁵ Sobre estas contradicciones, véase el capítulo de Brouwer 1989, 259-272. Los numerosos epítetos que recibe podrían deberse a las especulaciones personales de sus seguidores, ya que la Bona Dea podría haber sido un patrón general que englobara diferentes divinidades con características similares (Brouwer 1989, 323).

Esta divinidad ha sido sincretizada con numerosas divinidades³³⁶. Plutarco habla de ella en tres pasajes³³⁷. En la *Vida de César* menciona algunos sincretismos y subraya la importancia de la identificación de la Bona Dea con Perséfone (τῶν Διονύσου μητέρων ἡ ἄρρητος) debido a los elementos que caracterizan el culto de esta diosa, como las ramas de vid y la serpiente sagrada, que Plutarco considera componentes del mito que creía relacionado con la madre de Dioniso (ἡ ἄρρητος). Además, la exclusividad femenina entre sus devotas y su carácter misterioso son elementos que también encontramos en las ceremonias órfico-dionisiacas, lo que apoyaba dicha identificación. Turcan (1988) en su comentario sobre el pasaje analiza cada uno de los sincretismos mencionados para confirmar que la madre de Dioniso a la que se refiere Plutarco es Perséfone. En primer lugar, la diosa recibe el nombre de Ginecea (Γυναικεία) porque su culto es exclusivamente femenino. No sólo estaba prohibida la participación de hombres durante la ceremonia, sino que no se admitía que hubiese ningún varón dentro de la casa³³⁸. En segundo lugar, dice que la Bona Dea es identificada por los frigios con la madre del rey Midas, Cibele³³⁹, diosa asimilada también a Ops y a la Gran Madre³⁴⁰. En tercer lugar, aparece sincretizada con una ninfa dríade que vivía con Fauno. El mito que habla sobre esta ninfa es conocido, con alguna variante, gracias a Macrobio, que cuenta que Fauna era, en lugar de una ninfa, la hija de Fauno y que su padre se unió a ella metamorfoseado en serpiente. Además, Macrobio identifica a Fauna con la Bona Dea y encuentra en este mito, cuya fuente es Varrón³⁴¹, el *aition* de la exclusividad femenina de su culto, motivado por la aversión de Fauna hacia los hombres³⁴². El episodio de la transformación de Fauno recuerda al mito que transmite Atenágoras³⁴³ sobre Zeus unido a su hija Perséfone metamorfoseado en dragón, de cuya unión nacería Dioniso. El parecido de este mito con el del nacimiento de Dioniso Zagreo —

³³⁶ Con la hija del dios Fauno, con Ops, Maya, Hécate, Perséfone o Sémele. De todos estos sincretismos nos informa Macrobio (1,12,21-29).

³³⁷ Plut. *Caes.* 9,4; *Cic.* 19,4; *Aet. rom.* 268D-E.

³³⁸ Plut. *Aet. rom.* 268D-E.

³³⁹ Hygin. *Fab.* 191,1 y 274,6.

³⁴⁰ Brower 1989, 259-272.

³⁴¹ Según Turcan (1988, 432) la fuente de Plutarco para este mito es Macrobio, quien la tomó, en última instancia, de Lactancio (*Inst.* 1.22; *Epit.* 17.1); véase Mastandrea 1979, 53-54. Sobre las fuentes de Plutarco para este pasaje, véase Turcan 1988, 431-432.

³⁴² Macrobi. *Sat.* 1,12,27. Véase también Lact. *Inst.* 1.22; Serv. *Aen.* 8,314; Arnob. 5,9.

³⁴³ Athenag. *Leg.* 20

hijo de Zeus, transformado en serpiente, y de Perséfone— es más que evidente. Turcan (1988, 433) ve en la versión de Atenágoras una clara alusión al mito órfico, idea que se refuerza con la mención de otros elementos de los misterios dionisiacos como la vid, la serpiente o la música. El término ἄρρητος aquí significa ‘enigmático’, adjetivo frecuente en el ámbito de los misterios que hace referencia al silencio que debían guardar los iniciados sobre la experiencia que vivían. Este adjetivo revela un «*hieros logos* misterioso», según Turcan (1988, 439), eleusino o dionisiaco. En cuanto a la serpiente, Plutarco cree que es una alusión al mito mencionado en el que Zeus se metamorfosea para unirse a Perséfone³⁴⁴. Sin embargo, existen otras posibles explicaciones a la aparición de la serpiente junto a la diosa, como la versión del mito que cuenta Macrobio en la que es Fauno el que se transforma en serpiente. Pero, además, la serpiente era un símbolo religioso de protección originariamente itálico, aunque más tarde recibió el influjo de Grecia³⁴⁵. En las representaciones iconográficas de la Bona Dea la serpiente y la cornucopia siempre aparecen y, de hecho, en combinación son distintivos de esta diosa³⁴⁶:

T 12 Ἔστι δὲ Ῥωμαίοις θεὸς ἣν Ἀγαθὴν ὀνομάζουσιν, ὥσπερ Ἕλληνες Γυναικεῖαν, καὶ Φρύγες μὲν οἰκειούμενοι Μίδα μητέρα τοῦ βασιλέως γενέσθαι φασί, Ῥωμαῖοι δὲ νύμφην δρυάδα Φαῦνφ συνοικήσασαν, Ἕλληνες δὲ τῶν Διονύσου μητέρων τὴν ἄρρητον. ὅθεν ἀμπελίνους τε τὰς σκηναὺς κλήμασιν ἐορτάζουσιν κατερέφουσι, καὶ δράκωνιερὸς παρακαθίδρυνται τῇ θεᾷ κατὰ τὸν μῦθον. ἄνδρα δὲ προσελθεῖν οὐ θέμις οὐδ' ἐπὶ τῆς οἰκίας γενέσθαι τῶν ἱερῶν ὀργανισμένων, αὐταὶ δὲ καθ' ἑαυτὰς αἱ γυναῖκες πολλὰ τοῖς Ὀρφικοῖς ὁμολογοῦντα δρᾶν λέγονται περὶ τὴν ἱερουργίαν.

Tienen los romanos una divinidad a la que llaman Bona Dea. La misma que los griegos llaman Ginecea, los frigios, apropiándose, dicen que era la madre del rey Midas, los romanos que era una ninfa dríade que vivía con Fauno, y los griegos que de las madres de Dioniso era la que no debe ser mencionada. De ahí que las que celebran su fiesta cubran sus tiendas con ramas de vid y se coloque junto a la diosa una serpiente sagrada, según el mito. Y no es lícito que los hombres se acerquen ni que estén en la casa al celebrar las sagradas ceremonias religiosas. Y

³⁴⁴ Sobre el mito, véase *infra* § 3.2.1. También Brouwer 1989, 342 n. 145.

³⁴⁵ Brouwer 1989, 344, 348 y 396.

³⁴⁶ Son distintivos cuando aparecen juntos, puesto que la diosa Fortuna se suele representar con la cornucopia y la diosa Hygieia, con la serpiente; pero ninguna aparece con ambos elementos salvo la Bona Dea; véase Brouwer 1989, 340 n. 136.

las propias mujeres cuentan que lo que hacen en los actos religiosos se parece mucho a los de los órficos.³⁴⁷

Era un culto cívico³⁴⁸, de carácter misterioso, que se celebraba anualmente y por la noche en la casa del cónsul o del pretor, cuya mujer (o madre) se encargaba de liderar la ceremonia:

T 17 παρῆλθεν εἰς οἰκίαν φίλου γειτνιῶντος, ἐπεὶ τὴν ἐκείνου γυναῖκες κατεῖχον ἱεροῖς ἀπορρήτοις ὀργιάζουσαι θεόν, ἣν Ῥωμαῖοι μὲν Ἀγαθήν, Ἕλληνες δὲ Γυναικεῖαν ὀνομάζουσι. θύεται δ' αὐτῇ κατ' ἐνιαυτὸν ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ ὑπάτου διὰ γυναικὸς ἢ μητρὸς αὐτοῦ, τῶν Ἑστιάδων παρθένων παρουσῶν.

se fue (Cicerón) a casa de un amigo que era vecino suyo, ya que las mujeres que celebraban los *orgia* secretos en honor de la divinidad que los romanos llaman Bona Dea y los griegos Ginecea, habían ocupado la suya. Y anualmente le ofrecen a la diosa un sacrificio en la casa del cónsul por medio de la mujer o la madre de este en presencia de las vírgenes vestales.³⁴⁹

En el siguiente testimonio Plutarco se pregunta por qué las mujeres que participan en este rito no usan mirto, a lo que da dos respuestas: una basada en el mito y otra en la práctica ritual. El relato mitológico cuenta que la Bona fue la esposa de Fauno³⁵⁰ que, por beber vino a escondidas, fue azotada por su marido con ramas de mirto, razón por la que no usan mirto ni vino, sino leche³⁵¹. La razón ritual que ofrece Plutarco es que las mujeres, así como prescinden de los hombres durante el rito, también lo hacen de otros elementos consagrados a Venus, como el mirto (μυρσίνη), cuya etimología relaciona con el epíteto de Afrodita Μουρκίαν o Μυρτιάν³⁵². Afrodita, diosa del amor, representa lo contrario a la Bona Dea, diosa de la castidad. No obstante, esta explicación tan solo es respaldada por Plutarco³⁵³:

³⁴⁷ Plut. *Caes.* 9,4.

³⁴⁸ Iuv. 1.2.82-90; Suet. *Divus Iulius* 6.3. Véase Brouwer 1989, 254.

³⁴⁹ Plut. *Cic.* 19,4.

³⁵⁰ En Macrobio, de donde procede el relato, era la hija de Fauno, no su mujer; *supra* nota 342.

³⁵¹ Sobre el valor ritual de la leche, véase Brouwer 1989, 327-336.

³⁵² Esta relación etimológica ya había sido mencionada por Varrón (*De lingua latina* 5.154), Plinio (*HN* 15.121), San Agustín (*Civ. dei* 4.16), Serv. (*Aen.* 8.636).

³⁵³ Según otras fuentes, la razón por la que no usan mirto sería porque fue precisamente el mirto lo que empleó Fauno para castigar a su esposa por beber vino; véase Brouwer 1989, 339.

T 22 'Διὰ τί τῇ γυναικεῖα θεῶ, ἣν Ἀγαθὴν καλοῦσιν, κοσμοῦσαι σηκὸν αἱ γυναῖκες οἴκοι μυρσίνας οὐκ εἰσφέρουσι, καίτοι πᾶσι φιλοτιμούμεναι χρῆσθαι τοῖς βλαστάνουσι καὶ ἀνθοῦσι;' πότερον ὥς οἱ μυθολογοῦντες ἱστοροῦσι, Φαύνου μὲν ἦν γυνὴ τοῦ μάντεως, οἶνω δὲ χρησαμένη κρύφα καὶ μὴ λαθοῦσα ῥάβδοις ὑπὸ τοῦ ἀνδρὸς ἐκολάσθη μυρσίνης (ὅθεν μυρσίνην μὲν οὐκ εἰσφέρουσιν, οἶνον δ' αὐτῇ σπένδουσι, γάλα προσαγορεύουσαι); ἢ πολλῶν. μὲν ἀγναὶ μάλιστα δ' ἀφροδισίων τὴν ἱεουργίαν ἐκείνην ἐπιτελοῦσιν; οὐ γὰρ μόνον ἐξοικίζουσι τοὺς ἄνδρας, ἀλλὰ καὶ πᾶν ἄρρεν ἐξελαύνουσι τῆς οἰκίας, ὅταν τὰ νενομισμένα τῇ θεῶ ποιῶσι. τὴν οὖν μυρσίνην ὡς ἱερὰν Ἀφροδίτης ἀφοσιοῦνται· καὶ γὰρ ἦν νῦν Μουρκίαν Ἀφροδίτην καλοῦσι, Μυρτίαν τὸ παλαιὸν ὡς ἔοικεν ὠνόμαζον.

¿Por qué las mujeres al adornar el santuario de la diosa a la que llaman Bona Dea no le llevan mirto, pese a que se afanan en utilizar todo tipo de plantas que florezcan? ¿Acaso, como cuentan los mitógrafos, era la mujer del adivino Fauno que, por haber bebido vino a escondidas y no haber pasado inadvertida, fue castigada por su marido con ramas de mirto (por eso no le llevan mirto, pero le hacen libaciones de vino diciendo que son de leche)? ¿O purificadas de muchas cosas, sobre todo de lo relativo a Afrodita, llevan a cabo aquella celebración sagrada? Pues no solo sacan a los hombres de la casa, sino que echan a cualquier hombre de la casa cuando realizan los ritos que acostumbran en honor de la diosa. Así pues evitan el mirto por estar consagrado a Afrodita, pues a la que ahora llaman Afrodita Murcia la llamaban antiguamente, según parece, Mirtia.³⁵⁴

Según los textos, Plutarco considera el culto de la Bona Dea similar a los rituales órficos por varias razones: su carácter misterico (que incluye el nombre oculto de la propia diosa), la participación exclusiva de mujeres y los elementos simbólicos del ritual, la vid y la serpiente. Como he comentado, ninguno de estos elementos es exclusivo de los ritos órficos, así que es evidente que Plutarco ha tratado de asimilar este culto a un culto griego, identificando, además, a la Bona Dea con Perséfone. Este ejercicio de identificación lo realiza también con otras divinidades a lo largo de su obra³⁵⁵. El culto a la Bona Dea es anterior a los mitos que surgieron en torno a ella.

³⁵⁴ Plut. *Aet. rom.* 268D-E.

³⁵⁵ *Infra* § 4.1.

2.2.7. Antesterias

Es la fiesta dionisiaca más antigua³⁵⁶. Se celebrada en Atenas y en las ciudades jónicas los días once, doce y trece del mes de Antesterión (febrero-marzo)³⁵⁷. En ella participaba todo el mundo, niños y esclavos incluidos³⁵⁸. El nombre de la fiesta (Ἀνθεστήρια) parece derivar del sustantivo ἄνθος ‘flor’³⁵⁹, por lo que se trataría de ‘la fiesta de las flores’, aunque se han propuesto otras etimologías interesantes para el nombre³⁶⁰. Pese a la antigüedad de la celebración, en el Ática no se atestigua el nombre Antesterias hasta el s. II a.C.³⁶¹. Los autores suelen hacer referencia a ellas a través del nombre de una de las fases de la fiesta: Πιθοίγια, Χόες o Χύτροι. La celebración consistía principalmente en probar el vino nuevo, aunque el último día (Χύτροι) estaba dedicado a los muertos³⁶².

Plutarco proporciona poca información acerca de las Antesterias. En sus biografías, menciona el mes de Antesterión varias veces para fechar diversos acontecimientos³⁶³, pero es en el tratado de *Quaestiones convivales* donde habla en dos ocasiones de las Antesterias y de su equivalente beocio. En el primer pasaje habla de la finalidad de la fiesta —probar el vino nuevo que había estado fermentando durante el invierno— y de la etimología del nombre del primer día, Πιθοίγια, que procede de πίθος ‘tinaja’ y οἶνιμι ‘abrir’. En las libaciones previas a su consumo pedían a la divinidad que el vino fuera ἀβλαβής ‘inofensivo’ y σωτήριος ‘liberador’.

En Beocia la denominación de este mes era distinta, pues lo llamaban Προστατήριος, en alusión a la petición de protección que hacían a la divinidad, que para ellos era Ἀγαθός Δαίμων³⁶⁴. El sexto día del mes hacían un sacrificio a esta divinidad y se probaba el vino al atardecer, μετὰ ζέφυρον ‘después del Céforo’ —el viento del atardecer— pues este viento

³⁵⁶ Así lo afirma Tucídides (2.15.4). Véase también Spineto 2005, 14-15 y n.9.

³⁵⁷ Deubner 1932, 93; Pickard-Cambridge 1953, 1; Parke 1977, 107; Simon 1983, 92; Jiménez San Cristóbal 2011, 170.

³⁵⁸ Pickard-Cambridge 1953, 9 y n. 10; Jiménez San Cristóbal 2011, 177.

³⁵⁹ Chantraine 1968-1980, s.v. ἄνθος.

³⁶⁰ Véase Harrisson 1922, 47-49, 55; Nilsson 1967, 594-598; Burkert 1983, 226ss. Es también una cuestión muy debatida si la fiesta toma el nombre del mes o viceversa, véase Spineto 2005, 15-18 con bibliografía.

³⁶¹ Spineto 2005, 13-18 con bibliografía; Vaello Rodríguez 2016, 33 n. 78.

³⁶² Parke 1986, 119; Spineto 2005, 55-56; Jiménez San Cristóbal 2011,

³⁶³ Plut. *Sull.* 14.6; *Demetr.* 26.2, 26.3, 26.4; *Arat.* 53.5.

³⁶⁴ Plut. *Quaest. conv.* 655E.

hacia que el vino fuera más fuerte y perjudicara más al que lo bebía. La expresión *παρ' ἡμῖν*, que Plutarco emplea con frecuencia para referirse a los de Queronea, no se sabe si aquí alude a su ciudad natal o a toda la región de Beocia:

T 58 τοῦ νέου οἴνου Ἀθήνησι μὲν ἑνδεκάτῃ μηνὸς <Ἀνθεστηριῶνος> κατάρχονται, Πιθοίγια τὴν ἡμέραν καλοῦντες· καὶ πάλαι γ' ὥς ἔοικεν εὔχοντο, τοῦ οἴνου πρὶν ἢ πιεῖν ἀποσπένδοντες, ἀβλαβῇ καὶ σωτήριον αὐτοῖς τοῦ φαρμάκου τὴν χρῆσιν γενέσθαι. παρ' ἡμῖν δ' ὁ μὲν μὴν καλεῖται Προστατήριος, ἕκτη δ' ἰσταμένου νομίζεται θύσαντας Ἀγαθῷ Δαίμονι γεύεσθαι τοῦ οἴνου μετὰ ζέφυρον· οὗτος γὰρ μάλιστα τῶν ἀνέμων ἐξίστησιν καὶ κινεῖ τὸν οἶνον, καὶ ὁ τοῦτον διαφυγὼν ἤδη δοκεῖ παραμένειν βέβαιος.

En Atenas comienzan a ofrecer el vino nuevo el día once del mes Antesteriōn, y llaman a este día Πιθοίγια; y antiguamente rogaban, según parece, haciendo libaciones antes de beber el vino para que la ingesta de este *pharmakon* les resultara inocua y saludable. Pero entre nosotros este mes se llama Prostatērion, y el sexto día desde que empieza, una vez hecho los sacrificios al Ἀγαθὸς Δαίμων, se suele dar a probar el vino después del Céfiro, ya que de los vientos es el que más cambia y remueve el vino, y el que escapa de este parece resistir firme.³⁶⁵

En el siguiente pasaje dice la fecha exacta del día en que los beocios conmemoran al Ἀγαθὸς Δαίμων, que coincide con el día de las Πιθοίγια³⁶⁶:

T 64 καὶ μὴν οἴνου γε τὸν νέον οἱ πρωιαίτατα πίνοντες Ἀνθεστηριῶνι πίνουσι μηνὶ μετὰ χειμῶνα, καὶ τὴν ἡμέραν ἐκείνην ἡμεῖς μὲν Ἀγαθοῦ Δαίμονος, Ἀθηναῖοι δὲ Πιθοίγια προσαγορεύουσιν· γλεύκου δὲ ζέοντος † ἀεὶ ἀφαιρεῖσθαι καὶ τοὺς ἐργάτας δεδιότας ὀρῶμεν.

³⁶⁵ Plut. *Quaest. conv.* 655E.

³⁶⁶ La mayoría de los especialistas vinculan con las Antesterias la procesión de la llegada de Dioniso en un carro-barco. En lo que difieren es en el día de esa procesión, que muchos sitúan en las Πιθοίγια (Simon 1983, 93), mientras que Deubner (1932, 102-104) y Parke (1977, 109) cree que tenía lugar el segundo día, el de Χόες. Teniendo en cuenta que se trata de una fiesta conmemorativa de la epifanía de Dioniso, tiene sentido que el dios venga el primer día y se quede durante toda la fiesta. Además, el templo del dios en Limnais permanecía abierto durante los tres días de celebración, por lo que parece lógico que el dios permaneciera junto a los hombres durante todo este periodo. Para un resumen de la cuestión, véase Spineto 2005, 86-93. Burkert (1997, 364-365 n. 107) es el único que relaciona esta procesión con las Grandes Dionisias en lugar de las Antesterias.

Y los que antes beben el vino nuevo, lo hacen en el mes Antesterión, después del invierno, y nosotros llamamos a aquel día el del Ἀγαθός Δαίμων, pero los atenienses Πιθοίγια. Y vemos a los trabajadores temiendo llevarse vino dulce que está fermentando todavía.³⁶⁷

Del día de las Χόες sabemos por otras fuentes que se hacía un concurso de bebida (por eso el nombre de Χόες, que procede de χοῦς ‘jarra’³⁶⁸) y que probablemente la gente asistiera a banquetes privados para evitar salir a la calle, puesto que era un día de mancillación (μιαρὰ ἡμέρα)³⁶⁹. Según el relato etiológico de las Χόες, la llegada de Orestes a Atenas tras haber cometido el matricidio produce entre los atenienses el miedo a contaminarse con esta falta³⁷⁰. Plutarco, conocedor del relato, menciona a Orestes y hace una breve alusión a un edificio público, el Θεσμοθετεῖον, donde dice que los ciudadanos lo acogieron y le dieron de comer. Según Burkert (1997, 337), era en este mismo edificio donde los magistrados se reunían el día de las Χόες³⁷¹:

T 53 εἰ μὲν οὖν, ὥσπερ οἱ τὸν Ὀρέστιν ἐστιῶντες, ἐν Θεσμοθετείῳ σιωπῇ τρώγειν καὶ πίνειν ἐμέλλομεν, ἦν τι τοῦτο τῆς ἀμαθίας οὐκ ἀτυχὲς παραμύθιον·

Y si fuéramos, como los que acogieron a Orestes, a comer y a beber al Tesmotetio en silencio, este sería el afortunado consuelo de la ignorancia.³⁷²

De la noche de las Χόες Plutarco no menciona nada, pero otras fuentes hablan de la ‘boda sagrada’ (ιερός γάμος) entre Dioniso y la mujer del arconte basileus, la βασίλιννα³⁷³.

³⁶⁷ Plut. *Quaest. conv.* 735D-E.

³⁶⁸ Burkert (1983, 338 y n. 27 con bibliografía) dice que la capacidad de uno de estos χοῦς era de dos litros y medio.

³⁶⁹ Phot. s.v. μιαρὰ ἡμέρα; Hsch. s. v. μιαρὰ ἡμέραι. Véase Burkert 1997, 337; Spineto 2005, 55-56; Jiménez San Cristóbal 2011, 173. En contra, véase Robertson 1993, 206-208.

³⁷⁰ E. *IT* 947-960; Plut. *Quaest. conv.* 613A-B; Apoll. *FGrH* 244 F133. Existe otro relato etiológico sobre las Χόες recogido por Eliano (fr. 76a Domingo-Forasté = Suid. s.v. φιλοτήσιας, χοάς); véase Burkert 1983, 222-223; Jiménez San Cristóbal 2011, 174.

³⁷¹ Burkert 1977, 337. Véase también Arist. *Ath.* 3.5; Ar. *Ach.* 1203 y 1224.

³⁷² Plut. *Quaest. conv.* 613B.

³⁷³ Es posible que esta unión representara el mítico himeneo de Dionso y Ariadna. Con este matrimonio la ciudad representaba la llegada del dios y la ocupación del lugar del arconte rey, véase Pickard-Cambridge 1953, 11-12; Simon 1983, 96; Auffarth 1991, 225-229; Spineto 2005, 81-82; Jiménez San Cristóbal 2011, 175-176. Simon (1983, 97-98) contrapone la buena acogida que le dieron los atenienses al culto dionisiaco con el rechazo que sufrió el dios en Tebas, Orcómeno y Tirinte, hecho que llevó a las mujeres de estos lugares, enloquecidas por el dios, a cometer terribles crímenes.

Por último, del día de las Χύτροι ‘ollas’ hace alusión a la conmemoración de la catástrofe del diluvio, el mito etiológico de este ritual, narrado por Teopompo³⁷⁴. Era un día dedicado a los muertos en el que probablemente tuviera lugar la ὕδροφορία, una procesión pública en la que se transportaría agua hacia algún sitio, algunos creen que hacia un abismo del que habla Pausanias³⁷⁵. También acudían al santuario de Dioniso en Limnais donde es posible que realizaran certámenes dramáticos cuyo ganador se clasificaba para los certámenes de las Grandes Dionisias. Plutarco afirma que esta ley la introdujo Licurgo:

T 66 εἰσήγεγκε δὲ καὶ νόμους, τὸν μὲν περὶ τῶν κωμῳδῶν, ἀγῶνα τοῖς Χύτροις ἐπιτελεῖν ἐφάμιλλον ἐν τῷ θεάτρῳ καὶ τὸν νικήσαντα εἰς ἄστὺ καταλέγεσθαι, πρότερον οὐκ ἔξόν, ἀναλαμβάνων τὸν ἀγῶνα ἐκλελοιπότα·

Introdujo también unas leyes: una sobre los cómicos disponía celebrar en la fiesta de las Ollas un certamen competitivo en el teatro y que el vencedor fuera inscrito para las urbanas, algo que antes no sucedía, recuperando un certamen suspendido.³⁷⁶

La relación de las Antesterias, considerada una fiesta de la vegetación, con los muertos no es extraña si tenemos en cuenta el estrecho vínculo de Dioniso con el Más Allá³⁷⁷. Como ya he comentado, este vínculo suele estar asociado al elemento acuático como espacio liminar entre el mundo de los vivos y el de los muertos. A esto debo añadir que el único templo que permanecía abierto durante las Antesterias era, precisamente, el de Dioniso *en*

³⁷⁴ Theopomp. Hist. *FGrH* 115 F 347b; Suid. s.v. Χύτροι. Cuenta Teopompo que los que se salvaron del diluvio echaron a las ollas los alimentos que encontraron y prepararon la πανσπερμία, una mezcla de cereales y miel que, después, ofrecían a Hermes Ctonio, a quien trataban de aplacar con sacrificios. Plutarco (*Sull.* 14.6.) hace referencia a esta conmemoración. Véase Burkert 1997, 367-368.

³⁷⁵ Paus. 1.18.7. Diehl (1964, 130-134) cree que serían mujeres las que llevarían el agua hacia el abismo por el que se drenó el agua del diluvio. Simon (1983, 99) añade que el mito del diluvio, procedente del Oriente Medio, aunque no estaba muy expandido en Grecia, sí era conocido en Delfos y Atenas. Véase Jiménez San Cristóbal 2011, 176-177. Sobre la relación de la ὕδροφορία con las Antesterias, véase Deubner 1932, 113; Simon 1983, 99.

³⁷⁶ Plut. *Vit. X orat.* 841F.

³⁷⁷ Este doble trasfondo es defendido por Harrison 1908, 42-47; Simon 1983, 91-93; Jiménez San Cristóbal 2011, 170-171.

Limnais, cuyo nombre significa ‘pantanoso’³⁷⁸. Aunque esta interpretación de las Antesterias es la más extendida, no todos los especialistas la comparten³⁷⁹.

2.2.8. Leneas

Es una fiesta ateniense que se celebraba el 12 y 19 o 21 del mes Gamelión (enero-febrero), según el nombre ático, o en el mes Leneón, según el resto de estados jonios³⁸⁰. La etimología del nombre, en griego Ληναῖα, tiene dos posibles procedencias: ληνός, el recipiente donde se pisaba la uva, o λῆνη ‘bacante’³⁸¹. Todavía no se sabe con seguridad el origen de su etimología pero, en lo que sí coinciden las fuentes antiguas es en llamar —por su relación con el ληνός— Leneón a Dioniso, Leneas a las fiestas y Lenaion al lugar donde se celebra³⁸².

Tenemos poca información acerca de los ritos llevados a cabo, posiblemente en un santuario dedicado a Dioniso Leneón³⁸³, pero se sabe que el centro de la celebración eran los agones teatrales organizados por el arconte rey, en los que participaban cada año dos poetas trágicos y cinco cómicos, destacando notablemente las comedias³⁸⁴. También había una

³⁷⁸ *LSJ* s.v. λίμνη. Este santuario todavía no ha sido identificado con seguridad (Simon 1983, 93 y n. 23 con bibliografía).

³⁷⁹ Por ejemplo, Pickard-Cambridge (1953, 13-15) no ve clara la relación de las Antesterias con los muertos. Por su lado, Parke (1986, 119) cree que se trata de una mezcla de ceremonias producida de manera accidental.

³⁸⁰ Sobre esta fiesta, véase Foucart 1904, 87-106; Nilsson 1906, 275-279; Farnell 1909, 208-214; Deubner 1932, 123-134; Jeanmaire 1951, 44-47; Pickard-Cambridge 1968, 25-42; Mikalson 1975, 109-110, 201; Kerényi 1976, 296-300; Parke 1977, 104-106; Simon 1983, 100-101; Spineto 2005, 124-183; Jiménez San Cristóbal 2011, 178-181; Vaello 2016, 51-72.

³⁸¹ Basándose en esta etimología y la interpretación del παραγμός representado en los ‘Lenäenvasen’, Seaford (1994, 262-266, 322) propuso un carácter femenino de la fiesta, pero, como indica Jiménez San Cristóbal (2011, 180), ni la interpretación de los vasos como pertenecientes a las Leneas ni la etimología de la fiesta son seguras. Sobre el origen del nombre, véase Pickard-Cambridge 1968, 29-30; Spineto 2005, 130-133; Jiménez San Cristóbal 2011, 178. Sobre los Lenäenvasen, véase Pickard-Cambridge 1968, 32-35. El nombre Ληναῖα aparece atestiguado por primera vez en Aristófanes (*Ach.* 1154), aunque la denominación no se generalizó hasta el s. III a.C. (Vaello 2016, 52 n. 169).

³⁸² Jiménez San Cristóbal 2011, 178.

³⁸³ Pickard-Cambridge 1968, 37-39; Parke 1977, 104; Spineto 2005, 151-153.

³⁸⁴ Jiménez San Cristóbal 2011, 179.

carrera de antorchas³⁸⁵ y una πομπή ‘procesión’, en la que está documentado el uso de carros³⁸⁶.

Plutarco también alude brevemente a las Leneas en uno de sus tratados (*Vita decem oratorum* 839D), al hablar de un escritor de tragedias llamado Afareo que participó en estas fiestas³⁸⁷. En otro caso emplea el verbo ληναῖζω ‘actuar como una bacante’ (*De Iside et Osiride* 362A), que aparece coordinado con μαίνομαι, de significado similar. Es curioso que se trate de una cita de Heráclito³⁸⁸ en la que precisamente se destaca el sincretismo de Dioniso con Hades, lo que refuerza la faceta ultramundana que muestra el dios en las Leneas y que ha llevado a relacionarlo con los misterios eleusintos³⁸⁹. Pero donde más habla sobre la fiesta es en dos fragmentos (71a y 71b) que aportan información sobre el mes en el que se celebraban las Leneas en Atenas:

T 70 Πλούταρχος οὐδένα φησὶ μῆνα Ληναίων· Βοιωτοὺς καλεῖν· ὑποπεύει δ’ ἢ τὸν Βουκάτιον αὐτὸν λέγειν, ὅς ἐστιν ἡλίου τὸν αἰγόκερων διόντος (καὶ τοῦ βούδορα τῷ Βουκατίῳ συνάδοντος διὰ τὸ πλείστους ἐν αὐτῷ διαφθείρεσθαι βόας) ἢ τὸν Ἑρμαῖον, ὅς ἐστι μετὰ τὸν Βουκάτιον καὶ εἰς αὐτὸν ἐρχόμενος τῷ Γαμηλιῶνι, καθ’ ὃν καὶ τὰ Ληναῖα παρ’ Ἀθηναίους· Ἴωνας δὲ τοῦτον οὐδ’ ἄλλως, ἀλλὰ Ληναίων· καλεῖν.

Plutarco afirma que los beocios no llaman a ningún mes Leneón. Sospecha que se refiere al mes Bucatión, cuando el sol atraviesa el signo de Capricornio (y coincide el nombre de ‘despellejador de vacas’ con Bucatión debido a que en este mes mueren muchas) o con Hermaion, que viene después del Bucatión y empieza en la misma época que Gamelión, mes

³⁸⁵ En ella un δῶδουχος ‘el portador de antorchas’ invitaba a los asistentes a invocar al dios como Σεμελήϊ’ Ἰακχε πλουτοδότα ‘Seméleo, Yaco, portador de riqueza’, una de las razones por las que autores modernos han vinculado las Leneas con los misterios de Eleusis debido a la faceta de dios del Más Allá que reflejan estos epítetos. Véase *IG II²* 1672, 182-183; Clinton 2005, vol. 1A, 177, 244-245; Vaello 2016, 62 n. 218 con bibliografía.

³⁸⁶ Sobre la πομπή nos informan Arist. Ath. 57.1; D. 21.10. Véase Deubner 1932, 125; Seaford 1994, 239; Spineto 2005, 143-146. Phot. y *Suid.* s. v. τὰ ἐκ τῶν ἀμαξῶν.

³⁸⁷ Afareo fue un escritor de tragedias que empezó a ejercer como tal en el arcontado de Lisístrato (369-341a.C.). *BNP* s.v. Aphareus.

³⁸⁸ Diels-Kranz 1951, I 22 B 15.

³⁸⁹ *Supra* nota 385. Véase también Pickard-Cambridge 1968, 30

en el que celebran los atenienses las Leneas. A este los jonios no le dan otro nombre que Leneón.³⁹⁰

Los beocios no llaman Leneón a ningún mes y Plutarco conjetura que quizá se refiera al Bucatión, pues es un mes frío. Algunos creen que es el mes Hermaion, que cae por la misma época que el Bucatión, porque los atenienses celebran en él la fiesta de las Leneas.

El equivalente al mes ático Gamelión, el de las Leneas, es llamado Leneón en la zona jonia y Bucatión o Hermaion en Beocia, pues desconoce la equivalencia exacta. Plutarco explica etimológicamente el nombre Bucatión, que hace proceder de βοῦς ‘vaca’ y καίνω ‘matar’, pues era un mes muy frío en el que las vacas morían. El mes siguiente en el calendario beocio era el mes Hermaion, del que no conocemos la etimología, aunque también debía de ser un mes frío. Ambos serían los equivalentes a nuestros primeros meses del año (enero-febrero).

Por lo tanto, es poca la información que transmite Plutarco sobre esta fiesta. Más allá de la fecha en la que se celebraban las Leneas tan solo habla de los certámenes teatrales y de uno de los autores de tragedia que participó en varias ocasiones. Por último, deja constancia de la relación etimológica entre el nombre de la fiesta y el sustantivo λήνη mediante la cita de Heráclito sobre la identificación de Dioniso con Hades.

2.2.9. Dionisias urbanas y rurales

Es una de las fiestas más importantes de Atenas, celebrada en el mes de Elafebolión (marzo-abril). Conmemoraba la llegada a Atenas de la estatua de Dioniso Eleutereo,

³⁹⁰ Plut. *Fr.* 71a. El fragmento 71b (T 71) es muy similar: Πλούταρχος οὐδένα φησὶ μῆνα Ληναίων Βοιωτοὺς καλεῖν· ὑποπτέει δ' ἢ τὸν Βουκάτιον αὐτὸν λέγειν, ὅς ἐστιν ἡλίου τὸν αἰγόκερων διόντος (καὶ τοῦ βούδορα τῷ Βουκατίῳ συνάδοντος διὰ τὸ πλείστους ἐν αὐτῷ διαφθεῖρεσθαι βόας) ἢ τὸν Ἑρμαῖον, ὅς ἐστι μετὰ τὸν Βουκάτιον καὶ εἰς ταῦτόν ἐρχόμενος τῷ Γαμηλιῶνι, καθ' ὃν καὶ τὰ Ληναῖα παρ' Ἀθηναίοις· Ἴωνας δὲ τοῦτον οὐδ' ἄλλως, ἀλλὰ Ληναίων καλεῖν. ‘Plutarco afirma que los beocios no llaman a ningún mes Leneón. Sospecha que se refiere al mes Bucatión, cuando el sol atraviesa el signo de Capricornio (y coincide el nombre de ‘despellejador de vacas’ con Bucatión debido a que en este mes mueren muchas) o con Hermaion, que viene después del Bucatión y empieza en la misma época que Gamelión, mes en el que celebran los atenienses las Leneas. A este los jonios no le dan otro nombre que Leneón’.

procedente de la ciudad de Eléuteras³⁹¹. Sobre el origen de estas Dionisias³⁹², cuenta Pausanias que los atenienses rechazaron el culto de Dioniso, importado por el héroe Pegaso, por lo que fueron castigados hasta que se arrepintieron e instituyeron los ritos fálicos en su honor³⁹³. La celebración constaba de tres procesiones (εἰσαγωγή, πομπή y κῶμος) que consistían en llevar la estatua desde un templo de Dioniso hasta el teatro. En ella seguramente participaron miembros destacados de la sociedad ateniense, posiblemente acompañados de músicos, actores y otros miembros del coro³⁹⁴. Finalmente, en el teatro tenían lugar los certámenes dramáticos³⁹⁵.

Plutarco aporta poca información sobre las Grandes Dionisias. En su obra aparecen breves comentarios, que le sirven para datar acontecimientos, y una escueta descripción que comentaré. Estas Dionisias eran unas fiestas muy tradicionales en Grecia. De especial importancia para el autor eran los certámenes teatrales. Por eso cuenta que Jenócrates bajaba de la Academia a la ciudad una vez al año, para ver las nuevas obras de teatro³⁹⁶. Además, nombra a algunos personajes importantes de estos concursos dramáticos como Menandro, Aristodemo o el propio Esquines, que cuando era joven solía participar como actor³⁹⁷. También menciona a los coregos, encargados de las funciones teatrales³⁹⁸. Pero el pasaje más importante es el que describe en pocas palabras en qué consiste la celebración. Parece que la parte central de la fiesta, al menos para Plutarco, es la procesión, de carácter alegre, en la que se portan símbolos relacionados con Dioniso (un ánfora de vino, un sarmiento y un falo), además de un macho cabrío para el sacrificio previo al banquete:

³⁹¹ La llegada de este culto se suele fechar a mediados del s. VI a.C.; véase Parke 1977, 125-126; Simon 1983, 103; Spineto 2005, 201-213.

³⁹² Tienen varias denominaciones: Διονύσια μεγάλα (Dem. *Cor.* 54.6), Διονύσια τὰ ἀστικά (Th. 5.20), Διονύσια τὰ ἐν ἄστει (D. *Mid.* 10), Διονύσια κατὰ πόλεις (R. 475d) o Διονύσια (Arist. *Ath.* 56), que es la que emplea también Plutarco.

³⁹³ Paus. 1.2.5; 1.38.8.

³⁹⁴ Farnell 1909, 224-230; Nilsson 1925, 314-316; Deubner 1932, 138-142; Parke 1977, 127-128; Simon 1983, 102; Spineto 2005, 217-230; Jiménez San Cristóbal 2011, 183-184.

³⁹⁵ En ellos se presentaban, desde su origen, tres tragedias y un drama satírico. Más tarde, a partir de 487-486 a.C., comenzaron a presentarse también ditirambos y comedias; véase Parke 1977, 131-132; Sourvinou-Inwood 1994, 271. Sobre la función de estas representaciones, véase Spineto 2005, 316-325.

³⁹⁶ Plut. *Exil.* 603C y 604C. En el fragmento 212 Teodoreto menciona todas las fiestas tradicionales atenienses, entre las que se encuentran las Dionisias.

³⁹⁷ Plut. *Alex.* 29.5; *Glor. Ath.* 347E; *Vit. X orat.* 840A.

³⁹⁸ Plut. *Praec. ger. reip.* 817B.

T 50 ἡ πάτριος τῶν Διονυσίων ἑορτὴ τὸ παλαιὸν ἐπέμπετο δημοτικῶς καὶ ἰλαρῶς· ἀμφορεὺς οἴνου καὶ κληματὶς, εἴτα τράγον τις εἵλκεν, ἄλλος ἰσχάδων ἄρριχον ἠκολούθει κομίζων, ἐπὶ πᾶσι δ' ὁ φαλλός. ἄλλα νῦν ταῦτα παρεώραται καὶ ἠφάνισται χρυσωμάτων παραφερομένων καὶ ἱματίων πολυτελῶν καὶ ζευγῶν ἐλαυνομένων καὶ προσωπείων·

El festival patrio de las Dionisias antiguamente se celebraba con una procesión popular y alegre. Un ánfora de vino y un sarmiento, a continuación uno arrastraba un macho cabrío, otro acompañaba llevando una cesta de higos pasos, y después de todo, el falo. Pero ahora esto se rechaza y se suprime por exhibiciones suntuosas de objetos de oro, vestidos, carros guiados y máscaras.³⁹⁹

La descripción corresponde a la celebración tradicional de la fiesta (τὸ παλαιόν), que contrasta con la procesión moderna que parece haberse sofisticado en exceso, otorgando más importancia a la puesta en escena que a la esencia misma de la procesión. No se sabe con seguridad a qué Dionisias se refiere Plutarco, puesto que la denominación Ἡ πάτριος τῶν Διονυσίων ἑορτὴ es demasiado genérica, pero es probable, como afirma Spineto (2005, 219), que se trate de una descripción general que englobaría a todas las Dionisias⁴⁰⁰, ya que todas comparten algunos elementos como la procesión y la simbología dionisiaca. Parke (1977, 100-101), sin embargo, considera que la descripción pertenece a las Dionisias rurales.

La versión rural de la fiesta de Atenas se celebraba en el mes de Posidón (diciembre-enero)⁴⁰¹. Cada demo celebraba la fiesta en un día diferente del mes y, aunque tenían cierta autonomía en su organización, todas las fiestas respondían a una estructura similar y parecida a la de las fiestas atenienses: una procesión en la que se portaban símbolos dionisiacos como el falo, sacrificios, un banquete y las representaciones teatrales. Sobre las Dionisias rurales (Διονύσια κατ' ἀγρούς) el de Queronea aporta menos información. En esta fiesta participaban incluso los esclavos, quienes dice que se divertían gritando por las calles y alborotando de forma vulgar. Plutarco nos ha transmitido una de las canciones típicas de la fiesta:

³⁹⁹ Plut. *Cup. div.* 527D.

⁴⁰⁰ Véase también Pickard-Cambridge 1953, 60; Parke 1977, 101.

⁴⁰¹ Sobre ellas nos informan especialmente Aristófanes (*Acharn.*, 241-279) y las fuentes epigráficas (como *IG* II² 380, 949).

T 68 ‘κλίθητι καὶ πῖωμεν· οὐ καὶ σιτία

πάρεστιν; ὧ δύστηνε, μὴ σαυτῷ φθόνει.’

οἱ δ' εὐθὺς ἡλάλαξαν, ἐν δ' ἐκίρνατο

οἶνος· φέρων δὲ στέφανον ἀμφέθηκέ τις·

ὕμνεϊτο δ' αἰσχροῶς κλῶνα πρὸς καλὸν δάφνης

ὁ Φοῖβος οὐ προσφδά· † τήν τ' ἐναύλιον

ὠθῶν τις ἐξέκλαγξε † σύγκοιτον φίλην.’

‘¿Estás sentado? Vamos a beber. ¿No hay también

comida? Desgraciado, no te prives.’

Y enseguida empezaron a proferir gritos orgiásticos y se mezcló

el vino. Uno que llevaba una corona se la ciñó,

y se cantaba un himno de manera torpe con un ramo de precioso laurel

y mal entonado en honor de Febo. Otro hacía ruido

empujando a una amiga como compañera de cama.⁴⁰²

En la canción se mencionan diferentes elementos propios de Dioniso: el vino, la corona y el laurel. Además, el verbo onopato péyico ἡλαλάζω describe los gritos de entusiasmo que se profería en las celebraciones de ámbito dionisiaco. La expansión del culto de Dioniso fuera de Atenas prueba la importancia que debió de tener la vid en la agricultura de la zona de Beocia y el Ática⁴⁰³. Esto ha llevado a algunos investigadores a considerar las Dionisias rurales como un festival dedicado a la fertilidad⁴⁰⁴. Se podría decir que estas fiestas completaban la función de las Grandes Dionisias en Atenas, es decir, que servían para integrar a sectores marginales de la sociedad griega, puesto que favorecían una apertura aún mayor que las urbanas⁴⁰⁵.

⁴⁰² Plut. *Suav. viv. Epic.* 1098C.

⁴⁰³ Mikalson 1977, 433; Jiménez San Cristóbal 2011, 189.

⁴⁰⁴ Pickard-Cambridge, 42-43; Mikalson 1977, 434; Parke 1977, 103; Spineto 2005, 348-349.

⁴⁰⁵ Spineto 2005, 348; Jiménez San Cristóbal 2011, 190-191.

2.2.10. Oscoforias

Es una fiesta menor de carácter público que se celebraba en Atenas en el octavo día del mes Pyanepsión (octubre)⁴⁰⁶. La denominación Ὀσχοφορία es un compuesto del sustantivo ὀσχός (u ὠσχός) ‘sarmiento’ y de φορά ‘el acto de transportar algo’, nombre que explica el objetivo de la fiesta: llevar unas ramas de vid desde el templo de Dioniso⁴⁰⁷ hasta el de Atenea Skiras, situado en Falero. En origen podría haberse tratado simplemente, según Farnell (1909, 203), de una fiesta de la cosecha que tenía lugar en otoño; sin embargo, se consideraba el correlato ritual de la historia que narra el regreso de Teseo tras la victoria sobre el Minotauro. En la celebración se agradece a Dioniso y Ariadna no haber perseguido a Teseo hasta Atenas. Este es el mito que transmite Plutarco en la *Vida de Teseo*, el testimonio más importante que tenemos de esta celebración. Según este mito, las Oscoforias tendrían unos orígenes muy antiguos e inciertos⁴⁰⁸. Además de Plutarco, otras fuentes que también aportan cierta información sobre esta fiesta son Proclo⁴⁰⁹, Ateneo⁴¹⁰ o Hesiquio⁴¹¹. Esto es lo que nos ha transmitido Plutarco:

T 5 καταπλεύσας δ' ὁ Θησεὺς ἔθυε μὲν αὐτὸς ἅς ἐκπλέων θυσίας εὗξατο τοῖς θεοῖς Φαληροῖ, κήρυκα δ' ἀπέστειλε τῆς σωτηρίας ἄγγελον εἰς ἄστυ. οὗτος ἐνέτυχεν ὄδυρομένοις τε πολλοῖς τὴν τοῦ βασιλέως τελευτήν, καὶ χαίρουσιν ὥς εἰκὸς ἑτέροις καὶ φιλοφρονεῖσθαι καὶ στεφανοῦν αὐτὸν ἐπὶ τῇ σωτηρίᾳ προθύμοις οὔσι. τοὺς μὲν οὖν στεφάνους δεχόμενος τὸ κηρύκειον ἀνέστεφεν. ἐπανελθὼν δ' ἐπὶ θάλασσαν, οὐπω πεποιημένου σπονδᾶς τοῦ Θησέως, ἔξω περιέμεινε, μὴ βουλόμενος τὴν θυσίαν ταράξαι. γενομένων δὲ τῶν σπονδῶν, ἀπήγγειλε τὴν τοῦ Αἰγέως τελευτήν. οἱ δὲ σὺν κλαυθμῷ καὶ θορύβῳ σπεύδοντες ἀνέβαινον εἰς τὴν πόλιν. ὅθεν καὶ νῦν ἐν τοῖς Ὀσχοφορίοις στεφανοῦσθαι μὲν οὐ τὸν κήρυκα λέγουσιν, ἀλλὰ τὸ

⁴⁰⁶ Plut. *Thes.* 22.4. Mommsen 1898, 36, 278-282; Farnell 1909, 202; ; Deubner 1932, 142-147; Parke 1977, 26; Simon 1983, 89; Vidal-Naquet 1991, 164; Casadio 1999, 19; Pickard-Cambridge 1988.

⁴⁰⁷ No se sabe a qué templo se refiere Plutarco; véase Farnell 1909, 202. Pausanias (1.20.2-3) describe el santuario más antiguo de Dioniso situado en la Acrópolis, junto al teatro. En él dice que aparecían pintados Ariadna, Teseo y Dioniso. Según la interesante propuesta de Parke (1977, 77), el templo podría ser el de *en Limnais*, ya que el de Dioniso Eleuthereo al que se refiere Pausanias es del siglo VI a.C., y la tradición de las Oscoforias parece mucho más antigua.

⁴⁰⁸ Farnell 1909, 201; Vidal-Naquet 1991, 166.

⁴⁰⁹ Procl. *Chr.* 425 Gaisford (= 88-92 Séveryns).

⁴¹⁰ Athena. 14.631B Jacoby.

⁴¹¹ Hsch. s.v. Ὀσκοφόριον.

κηρύκειον, ἐπιφωνεῖν δ' ἐν ταῖς σπονδαῖς 'ἐλελεῦ ἰοῦ ἰοῦ' τοὺς παρόντας, ὧν τὸ μὲν σπένδοντες ἀναφωνεῖν καὶ παιωνίζοντες εἰώθασι, τὸ δ' ἐκπλήξεως καὶ ταραχῆς ἐστὶ. [...] Ἄγουσι δὲ καὶ τὴν τῶν Ὀσχοφορίων ἐορτὴν Θησέως καταστήσαντος. οὐ γὰρ ἀπάσας αὐτὸν ἐξαγαγεῖν τὰς λαχούσας τότε παρθένους, ἀλλὰ τῶν συνήθων νεανίσκων δύο, θηλυφανεῖς μὲν ὀφθῆναι καὶ νεαροὺς, ἀνδρώδεις δὲ ταῖς ψυχαῖς καὶ προθύμους, λουτροῖς τε θερμοῖς καὶ σκιατροφίαις καὶ ταῖς περὶ τὴν κόμην καὶ λειότητα καὶ χροιάν ἀλοιφαῖς καὶ κοσμήσεσιν ὡς ἔστιν ἐξαλλάξαντα κομιδῇ, καὶ διδάξαντα φωνὴν καὶ σχῆμα καὶ βάδισιν ὡς ἔνι μάλιστα παρθένοις ὁμοιοῦσθαι καὶ μηδὲν φαίνεσθαι διαφέροντας, ἐμβαλεῖν εἰς τὸν τῶν παρθένων ἀριθμὸν καὶ διαλαθεῖν ἅπαντας· ἐπεὶ δ' ἐπανῆλθεν, αὐτόν τε πομπεῦσαι καὶ τοὺς νεανίσκους, οὕτως ἀμπεχομένους ὡς νῦν ἀμπέχονται τοὺς ὠσχοὺς φέροντες. φέρουσι δὲ Διονύσῳ καὶ Ἀριάδνῃ χαριζόμενοι διὰ τὸν μῦθον, ἢ μᾶλλον ὅτι συγκομιζομένης ὁπώρας ἐπανῆλθον. αἱ δὲ δειπνοφόροι παραλαμβάνονται καὶ κοινωνοῦσι τῆς θυσίας, ἀπομιμούμεναι τὰς μητέρας ἐκείνων τῶν λαχόντων· ἐπεφοίτων γὰρ αὐτοῖς ὅσα καὶ σιτία κομίζουσαι· καὶ μῦθοι λέγονται διὰ τὸ κάκεινας εὐθυμίας ἔνεκα καὶ παρηγορίας μύθους διεξιέναι τοῖς παισὶ. ταῦτα μὲν οὖν καὶ Δήμων ἱστόρηκεν. Ἐξηρέθη δὲ καὶ τέμενος αὐτῷ, καὶ τοὺς ἀπὸ τῶν παρασχόντων τὸν δασμὸν οἴκων ἔταξαν εἰς θυσίαν αὐτῷ τελεῖν ἀποφοράς, καὶ τῆς θυσίας ἐπεμελοῦντο Φυταλίδαι, Θησέως ἀποδόντος αὐτοῖς ἀμοιβὴν τῆς φιλοξενίας.

Tras haber desembarcado, el propio Teseo realizó sacrificios que prometió a los dioses de Falero al zarpar, envió a la ciudad un heraldo como mensajero de su salvación. Este encontró a muchos llorando la muerte del rey y otros se alegraban, como es natural, y estaban deseosos de mostrar su amabilidad y de coronarle debido a su salvación. Así pues, aceptando las coronas, se las ciñó al caduceo. Volviendo al mar, como aún no había realizado Teseo las libaciones, permaneció fuera porque no quería interrumpir el sacrificio. Hechas las libaciones anunció la muerte de Egeo. Estos subieron a la ciudad apresuándose entre llantos y alboroto. De ahí que digan que ahora en las Oscoforias no coronan al mensajero, sino al caduceo, y los asistentes gritan durante las libaciones 'eleleu iou iou'; de estos uno lo profieren durante las libaciones y suelen entonar un peán, pero el otro es de espanto y confusión. [...] Y celebran también la fiesta de las Oscoforias que instituyó Teseo. Pues no se llevó consigo a tantas muchachas como correspondía, sino que (se llevó) a dos jóvenes amigos suyos, con aspecto de mujeres y jóvenes, pero valientes y de ánimo dispuesto, y transformándolos completamente con baños calientes, estancias a la sombra y aceites y cosméticos para el cabello y la lisura de la piel, e instruyéndoles para imitar perfectamente su voz, su actitud y su manera de andar y a que no parecieran diferentes, los metió entre el número de muchachas y pasaron inadvertidos para todos. Cuando volvieron, él y los jóvenes salieron en la procesión, vestidos como ahora se

visten llevando sarmientos. Y los llevan, según el mito, para agradar a Dioniso y a Ariadna, o más bien porque llegaron cuando se estaba cosechando. Y ‘las que llevan comida’ son invitadas y participan en la celebración, en recuerdo de las madres de aquellos a los que les tocó por sorteo, pues iban y venían llevándoles carne y pan. Y cuentan historias porque aquellas se las narraban a sus hijos para alegrarlos y consolarlos. Esto también lo cuenta Demón. Le reservaron un lugar sagrado y se estableció que los que habían tenido que pagar tributo hicieran un pago para su sacrificio, y que se encargaran del sacrificio los fitálicas, correspondiéndoles así Teseo en compensación por su hospitalidad.⁴¹²

A partir de este texto podemos reconstruir una parte del rito de las Oscoforias. La celebración comenzaría con una procesión desde el templo de Dioniso, en Atenas, hasta el de Atenea Esciras en Falero. Dos jóvenes travestidos encabezaban la procesión fingiendo ser doncellas, en recuerdo, según Plutarco, de aquellos muchachos a los que Teseo vistió como mujeres y llevó escondidos entre el resto de jóvenes que iban a ser sacrificados al Minotauro (*Thes.* 23.2-3). Estos jóvenes, escogidos por su edad y su pertenencia a una familia noble⁴¹³, portaban ramas de vid con uvas, que debían depositar en el templo de llegada. Iban acompañados de las ‘portadoras de comida’ (αἱ δειπνοφόροι), que llevaban provisiones a los jóvenes que participaban y les contaban historias, en memoria de las madres de los jóvenes que partieron con Teseo cuando acompañaban a sus hijos (*Thes.* 23.4)⁴¹⁴. Después gritaban ‘ἐλεεῖν ἰοῦ ἰοῦ’ mientras realizaban libaciones y cantaban un peán para celebrar su regreso. Seguidamente, volvían a proferir el mismo grito, esta vez manifestando el luto por la muerte de Egeo (*Thes.* 22.4). Cuenta que, además, en las Oscoforias se coronaba un caduceo que portaba un heraldo, en recuerdo de aquel que anunció el regreso de Teseo a Atenas (*Thes.* 22.2-3). La fecha de la fiesta se debe a que el séptimo día del mes Pianepsión enterraron a Egeo y subieron a la ciudad de Atenas para mostrar que habían vuelto vivos, cumpliendo así la promesa que Teseo le hizo a Apolo antes de partir hacia Creta⁴¹⁵.

⁴¹² Plut. *Thes.* 22.2-23-5.

⁴¹³ Ferguson 1938, 36.

⁴¹⁴ De acuerdo con Parke (1977, 78) estas historias podrían versar sobre las aventuras del propio Teseo.

⁴¹⁵ Plut. *Thes.* 18: Γενομένου δὲ τοῦ κλήρου, παραλαβὼν τοὺς λαχόντας ὁ Θησεὺς ἐκ τοῦ πρυτανείου καὶ παρελθὼν εἰς Δελφίνιον, ἔθηκεν ὑπὲρ αὐτῶν τῷ Ἀπόλλωνι τὴν ἱκετηρίαν. ἦν δὲ κλάδος ἀπὸ τῆς ἱερᾶς ἐλαίας ἐρίῳ λευκῷ κατεστεμμένος. εὐζάμενος δὲ κατέβαινεν ἐπὶ θάλασσαν ἕκτη μηνὸς ἰσταμένου Μουνυχιῶνος, ἧ καὶ νῦν ἔτι τὰς κόρας πέμπουσιν ἱλασομένας εἰς Δελφίνιον. ‘Celebrado el sorteo, sacó Teseo a los designados del prítaneo y, entrando en el Delfinio, depositó ante Apolo la *hiketería* por ellos. Se

Sin duda, el elemento más llamativo del rito es el travestismo de los dos jóvenes, que ha sido interpretado de diversas maneras. Pocos años después de la teoría de Mommsen (1898, 287), que pensaba que los jóvenes representaban a Dioniso y Ariadna, Farnell (1909, 203) afirmó que la vestimenta podría deberse a algún ritual mágico primitivo relacionado con la vegetación e independiente de cualquier mito. Por su parte, Deubner (1932, 143) cree que esta vestimenta era en realidad la ropa jonia masculina, que fue mal interpretada por los desconocedores de las tradiciones jonias, entre los que se encontraba Plutarco. En contra de esta opinión están Kerényi (1976, 109, n. 15) y Simon (1983, 90-91), que recuerdan que el travestismo es un elemento que aparece otras veces en el culto dionisiaco⁴¹⁶. Vidal-Naquet (1991, 168), también en contra de Deubner, ve en la celebración una clara oposición entre virilidad y feminidad que en las sociedades griegas antiguas es una forma común de dramatizar el paso de un hombre joven a la edad adulta. Parke (1977, 78), interpretando el mito, supone que estos jóvenes irían en lugar de dos doncellas para ayudar a Teseo en su hazaña con el Minotauro, razón por la que irían disfrazados.

En una visión más general, Farnell —que, como ya he dicho, considera esta celebración como una fiesta de la cosecha— plantea que en origen estuviera dedicada a Atenea, diosa principal en la ciudad de Atenas. Según su hipótesis, la relación con Dioniso se habría establecido con la llegada del culto del dios al Ática, por lo que las Oscoforias serían anteriores al mito de Teseo⁴¹⁷. Apoyando esta hipótesis, en 1938 Ferguson publicó una inscripción que parecía probar que el culto de las Oscoforias estaba ligado originariamente a Atenea Esciras⁴¹⁸. Dicha inscripción describe las instrucciones que han de seguir las dos ramas de un clan del Ática llamado Salaminio para organizar el festival de Atenea Esciras. La teoría de Ferguson, avalada por Ziehen (1942, 1541-42) y Parke, defendía que las Oscoforias fueron importadas por los Salaminios, quienes celebraban la fiesta en honor de una divinidad llamada Esciras. Al llegar a Falero, sincretizaron esta divinidad con la diosa del Ática, Atenea. Más tarde, esta celebración, caracterizada por las ramas de vid que debían

trataba de un ramo de olivo sagrado coronado con un blanco copo de lana. Hecha la súplica, bajó al mar el seis del mes de Muniquion, día en que todavía ahora envían las jóvenes al Delfinio para conciliarse con el dios’.

⁴¹⁶ Véase Otto 1933, 155-171.

⁴¹⁷ Farnell 1909, 202-203.

⁴¹⁸ Ferguson 1938; Parke 1986, 79-81.

llevar los ὠσχοφόροι de un templo a otro, terminó incorporando también al dios del vino, Dioniso, cuyo culto estaba en expansión⁴¹⁹. Contrarios a esta hipótesis son Deubner⁴²⁰ y Simon (1983, 90 n. 7), que defienden firmemente la exclusividad del culto de Dioniso en las Oscoforias, una fiesta de la vid y de la vegetación propia del dios. También parece oponerse Daraki (1985, 119), que afirma que las Oscoforias podrían manifestar la preocupación de la ciudad por cerrar el paso a las divinidades infernales (Dioniso y Ariadna).

2.3. Agrupaciones de devotos y sacerdotes de Dioniso y sus cultos

2.3.1. Tíades de Delfos

El término θυιάς, -άδος ‘tíade’ procede del verbo θύω ‘saltar, elevarse con furia’⁴²¹ y en principio significa ‘furiosa’. Desde sus primeras apariciones en época arcaica se emplea normalmente para denominar a las seguidoras de Dioniso en el Parnaso⁴²², el equivalente a las ménades en Delfos, seguramente debido a sus movimientos exagerados cuando experimentaban el delirio báquico. Jeanmaire (1951, 168-169), teniendo en cuenta las primeras acepciones de θύω como verbo empleado para describir la actividad del viento⁴²³, relaciona el nombre con el ruido de la tormenta, pues es semejante al alboroto que producen las Tíades. El nombre tiene también un origen mítico transmitido por Pausanias⁴²⁴, quien cuenta que procede de *Thyia*, hija de Castalio, autóctono de Delfos y epónimo de la fuente Castalia. *Thyia* fue la primera mujer consagrada a Dioniso y quien introdujo los *orgia* del dios en Delfos⁴²⁵. Es poca la información que tenemos acerca de las Tíades y la que nos ha

⁴¹⁹ Ziehen 1942, 1541-1542; Parke 1977, 79-80.

⁴²⁰ Deubner (1944, 12), donde se reafirma sobre lo que publicó acerca de las Oscoforias en *Attische Feste* (1932, 142-147), antes de la publicación de la inscripción.

⁴²¹ Chantraine 1968-1980, s.v. θύω; raíz diferente de la de θίασος, *supra* nota 233. Véase también Farnell 1909, 153; Porres 2013, 178-179.

⁴²² Aesch. *Sep. cont. Teb.* 498. Son denominadas así las procedentes de Delfos y de Atenas. Aunque también pueden ser devotas de otra divinidad, como Hera en Aesch. *Supp.* 564.

⁴²³ Hom. *Il.* 21.234; *Od.* 12.400 y 426.

⁴²⁴ Paus. 10. 6, 4.

⁴²⁵ Farnell 1909, 114; Otto 1933, 150-151; Jeanmaire 1951, 178.

llegado es de época tardía⁴²⁶. Plutarco aporta datos sobre las de Delfos. No sabemos cuántas mujeres formaban dicha agrupación, pero tenemos constancia de que, al menos en época del queronense (s. I-II), fueron una asociación religiosa de mujeres establecida en Delfos a cuyo mando estaba Clea, amiga del autor y destinataria del tratado *De Iside et Osiride*. En el comienzo de la obra se dice:

T 39 ὅτι μὲν οὖν ὁ αὐτός ἐστι Διονύσῳ, τίνα μᾶλλον ἢ σὲ γινώσκειν, ὦ Κλέα, δὴ προσήκόν ἐστιν, ἀρχίδα μὲν οὖσαν ἐν Δελφοῖς τῶν Θυιάδων, τοῖς δ' Ὀσιριακοῖς καθωσιωμένην ἱεροῖς ἀπὸ πατρὸς καὶ μητρός;

Que este (Osiris) es el mismo que Dioniso, ¿a quién mejor que a ti, Clea, le corresponde saberlo, tú que eres jefa de las Tíades de Delfos y has sido consagrada por tu padre y por tu madre en los ritos sagrados de Osiris?⁴²⁷

Aunque en Delfos era famoso el santuario de Apolo, a donde acudía la gente a consultar el oráculo, también se practicaba el culto a Dioniso. Existen testimonios iconográficos y literarios, especialmente en la tragedia, que lo demuestran⁴²⁸. El propio Plutarco afirma que Dioniso tiene una parte en Delfos tan importante como la de Apolo⁴²⁹. Debido a este doble culto, algunos se han cuestionado la antigüedad de Dioniso en Delfos. Nilsson (1968, 260-261) añade como argumento a favor de su antigüedad un verso de Homero en el que alude a las ‘nodrizas de Dioniso’, puesto que las Tíades de Delfos se conciben como las imitadoras de las nodrizas del dios en el rito, un rito que seguramente sería la recreación del mito al que

⁴²⁶ En toda la literatura, tan solo nueve pasajes — cinco de Plutarco y cuatro de Pausanias — hablan de las Tíades de Delfos: Plut. *Mul. virt.* 249E-F; *Aet. gr.* 295D-E; *Is. et Os.* 364E y 365A; *Prim. frig.* 953D; Paus. 10. 4,3; 6,4; 19,4; 32,7.

⁴²⁷ Plut. *Is. et Os.* 364E. También se habla de ellas en *Is. et Os.* 365A-B y *E ap. Delph.* 389C.

⁴²⁸ Aesch. *Eum.* 22, 24; Soph. *Ant.* 1126; Eur. *Ion* 550-553, 714-718, 1125; *Iph. Taur.* 1243; *Phoen.* 226; *Bacch.* 306-309; *Hyp.* fr. 752; Aristoph. *Nub.* 605; Philodamos 165 Powell. Véase Suárez de la Torre 1998. La iconografía también atestigua este doble culto en Delfos, como se puede apreciar, por ejemplo, en la cratera de Leningrado en la que Apolo ofrece su mano a Dioniso en Delfos (Metzger 1951, lám. 25.3). Además, Pausanias (10.19,4) afirma que en uno de los frontispicios del templo de Apolo en Delfos aparecía representado Dioniso junto con las Tíades. Para la reconstrucción del frontón, véase Croissant y Marcadé 1972, 887-895; Croissant 1974, 785-788; 1975, 709-710; Croissant, 1980, 172-179.

⁴²⁹ ἐὰν οὖν ἔρηταί τις, τί ταῦτα πρὸς τὸν Ἀπόλλωνα, φήσομεν οὐχὶ μόνον, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὸν Διόνυσον, ὃ τῶν Δελφῶν οὐδὲν ἥττον ἢ τῷ Ἀπόλλωνι μέτεστιν ‘si alguien pregunta qué tiene que ver esto con Apolo, diremos que no sólo con él, sino también con Dioniso, que participa en Delfos no menos que Apolo’ (Plut. *E ap. Delph.* 388E).

alude Homero⁴³⁰. Pero, además, existía un relato que situaba en Delfos la tumba de Dioniso⁴³¹. Se trata de una de las versiones del mito antropogónico órfico que dice que cuando el dios niño fue despedazado por los Titanes, Zeus mandó a Apolo que enterrara sus restos en Delfos⁴³², por eso los habitantes del lugar creían que el cuerpo del dios reposaba junto al oráculo. La celebración que conmemoraba este episodio comenzaba cuando las Tíades de Delfos despertaban a Dioniso Licnites⁴³³ en el mes llamado Dadaforio (noviembre/diciembre)⁴³⁴, posiblemente el día 8 de noviembre (Norden 1924, 36). Por lo tanto, la localización de la tumba en este lugar podría ser el *aition* del culto de las Tíades. Este rito podría relatar los descensos de Dioniso al Hades y su retorno⁴³⁵. Paralelamente a este rito, los Ὅσιοι realizaban un sacrificio secreto en el templo de Apolo. En el siguiente pasaje, además de la alusión al rito, Plutarco continúa con la descripción de Dioniso como divinidad de la naturaleza húmeda y comienza esta frase con la conjunción ὅτι. Lo que viene a continuación parece, por lo tanto, la explicación de lo anteriormente expuesto. Llama al dios κύριον καὶ ἀρχηγόν de toda la naturaleza húmeda, faceta que está claramente relacionada con el rito de las Tíades del que estaba hablando:

T 40 Αἰγύπτιοί τε γὰρ Ὅσιριδος πολλαχοῦ θήκας, ὥσπερ εἴρηται, δεικνύουσι, καὶ Δελφοὶ τὰ τοῦ Διονύσου λείψανα παρ' αὐτοῖς παρὰ τὸ χρηστήριον ἀποκεῖσθαι νομίζουσι, καὶ θύουσιν οἱ ὅσιοι θυσίαν ἀπόρρητον ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀπόλλωνος, ὅταν αἱ Θυιάδες ἐγείρωσι τὸν Λικνίτην. ὅτι δ' οὐ μόνον τοῦ οἴνου Διόνυσον, ἀλλὰ καὶ πάσης ὑγρᾶς φύσεως Ἑλληνες ἡγοῦνται κύριον καὶ ἀρχηγόν, ἀρκεῖ Πίνδαρος μάρτυς εἶναι λέγων 'δενδρέων δὲ νομὸν Διόνυσος πολυγαθῆς αὐξάνοι, ἀγνὸν φέγγος ὁπώρας·'

Pues los egipcios, como se ha dicho, muestran tumbas de Osiris en muchos lugares, y los delfios creen que los restos de Dioniso se guardan con ellos, junto al oráculo, y los Hosioi hacen un sacrificio secreto en el templo de Apolo cuando las Tíades despiertan a Licnites. Que

⁴³⁰ Il. 6,132. Véase también Otto 1933, 41 y 141. Nilsson refuerza su argumento con la idea de que la muerte y la reencarnación de Dioniso fueron una de las principales doctrinas del orfismo desde sus comienzos, como muestra el estrecho vínculo que siempre ha tenido la divinidad con el Más Allá (Nilsson 1925, 261-262).

⁴³¹ Véase Piérart 1996.

⁴³² Call. *Fr.* 643 Pfeiffer; Call. *Fr.* 517 in *Et. Gen.*; Philoch. *FGrH* 328 F 7; Cephalio *FGrH* 93 F 4; Euph. *Fr.* 13 De Cuenca (=Powell); Clem. *Pr.* 2.18.2. Es posible que también existiera una tumba de Dioniso en Tebas y otra en Argos; véase Otto 1933, 139.

⁴³³ Véase § 1.3.6.

⁴³⁴ Suárez 1998, 21; Jiménez San Cristóbal 2013, 291.

⁴³⁵ Véase Jiménez San Cristóbal 2007, 146-154.

los griegos consideran a Dioniso dueño y señor no solo del vino, sino de toda naturaleza húmeda, basta Píndaro como testigo de ello cuando dice: «¡Que el alegre Dioniso haga creer los frutos de los árboles, sagrada luz de otoño!».⁴³⁶

Otro dato importante es la estación del año en la que se realiza: el invierno, momento en el que se dice que despiertan el ditirambo. En primavera, en el mes Bysios, Apolo retomaba el protagonismo en Delfos⁴³⁷:

T 45 τὸ κατὰ λόγον τηροῦντες ἐνταῦθα τὸν μὲν ἄλλον ἐνιαυτὸν παιᾶνι χρῶνται περὶ τὰς θυσίας, ἀρχομένου δὲ χειμῶνος ἐπεγείραντες τὸν διθύραμβον τὸν δὲ παιᾶνα καταπαύσαντες τρεῖς μῆνας ἀντ' ἐκείνου τοῦτον κατακαλοῦνται τὸν θεόν· ὅπερ τρία πρὸς ἐννέα, τοῦτο τὴν διακόσμησιν οἰόμενοι χρόνῳ πρὸς τὴν ἐκπύρωσιν εἶναι.'

cumpliendo la proporción aquí el resto del año emplean el peán en los sacrificios y, cuando llega el invierno, despiertan el ditirambo, paran el peán e invocan a este dios en vez de aquél durante tres meses; lo cual da una proporción de tres a nueve, pues creen que ese es el tiempo que dura la ordenación del universo frente a su conversión en fuego.⁴³⁸

En esos tres meses las Tíades recorrían el monte Parnaso llevadas por el éxtasis báquico. Villanueva Puig reflexiona sobre el estado casi hipnótico de las Tíades cuando, de camino al monte, perdieron el rumbo y llegaron a Anfisa. Una vez allí, exhaustas y aún fuera de sí (κατάκοποι δ' οὔσαι καὶ μηδέπω τοῦ φρονεῖν παρόντος αὐταῖς), se quedaron dormidas en el ágora. También destaca el hecho de que estos grupos de mujeres pudieran viajar en tiempo de guerra, lo que indica que constituían una asociación religiosa muy respetada en toda Grecia. Lo cuenta Plutarco en *Mulierum virtutes*:

T 20 τῶν ἐν Φωκεῦσι τυράννων κατελιγμένων Δελφοῦς καὶ τὸν ἱερὸν κληθέντα πόλεμον Θηβαίων πολεμούντων πρὸς αὐτούς, αἱ περὶ τὸν Διόνυσον γυναῖκες, ἃς Θυιάδας ὀνομάζουσιν, ἐκμανεῖσαι καὶ περιπλανηθεῖσαι νυκτὸς ἔλαθον ἐν Ἀμφίσσῃ γενόμεναι· κατάκοποι δ' οὔσαι καὶ μηδέπω τοῦ φρονεῖν παρόντος αὐταῖς ἐν τῇ ἀγορᾷ προέμεναι τὰ σώματα σποράδην ἔκειντο καθεύδουσαι. τῶν δ' Ἀμφισσέων αἱ γυναῖκες, φοβηθεῖσαι μὴ διὰ τὸ σύμμαχον τὴν πόλιν

⁴³⁶ Plut. *Is. et Os.* 365A.

⁴³⁷ Plut. *Aet. gr.* 292E-F. Véase Burkert 1983, 124.

⁴³⁸ Plut. *E ap. Delph.* 389C.

Φωκέων γεγονέναι καὶ συχνοὺς στρατιώτας παρῆναι τῶν τυράννων ἀγνωμονηθῶσιν αἱ Θυιάδες, ἐξέδραμον εἰς τὴν ἀγορὰν ἅπασαι καὶ κύκλῳ περιστᾶσαι σιωπῇ κοιμωμέναις μὲν οὐ προσήεσαν.

Una vez que los tiranos de la Fócide tomaron Delfos y lucharon en la llamada guerra sagrada contra ellos, las mujeres de Dioniso, las llamadas Tíades, errantes y fuera de sí llegaron de noche a Anfisa. Como estaban agotadas y la razón ya no les acompañaba, dejando caer sus cuerpos aquí y allá en el ágora yacían dormidas. Las mujeres de los de Anfias, temiendo que, como la ciudad se había hecho aliada de los focéos y había numerosos soldados de los tiranos, las Tíades fueran tratadas injustamente, todas corrieron hacia el ágora y rodeándolas en silencio mientras dormían no se acercaron.⁴³⁹

La autora cree que este estado de éxtasis que alcanzaban al llegar a la cima era necesario para soportar las inclemencias del tiempo en el monte Parnaso en invierno⁴⁴⁰. Plutarco alude a las duras condiciones climáticas que debían soportar, a veces tan extremas que en una ocasión cuenta que las Tíades tuvieron que ser rescatadas debido al temporal ya que hasta las clámides que llevaban se habían congelado⁴⁴¹. Pausanias narra que también las Tíades de Atenas acudían al Parnaso para unirse a las de Delfos, pues este era un lugar de peregrinación⁴⁴². Rapp (1872) y Kerényi (1976, 214) consideran que ambos tíasos femeninos podrían haber sido delegados por las autoridades religiosas para que participaran en estos ritos.

De acuerdo con la información que ofrecen los textos, el ritual llevado a cabo por las Tíades de Delfos tendría seguramente una base mitológica similar a la de los ritos órficos. La alusión al *liknon* a través del epíteto Licnites recuerda el episodio del mito órfico en el que

⁴³⁹ Plut. *Mul. virt.* 249E-F.

⁴⁴⁰ Villanueva Puig 1986, 37. Acerca de las prácticas extáticas vinculadas a las Tíades, véase Villanueva Puig 1986, 45; Jiménez San Cristóbal 2013, 292. Sobre la climatología y la topografía del Parnaso, véase Kerényi 1976, 220-222.

⁴⁴¹ ἐν δὲ Δελφοῖς αὐτὸς ἤκουες ὅτι τῶν εἰς τὸν Παρνασὸν ἀναβάντων βοηθῆσαι ταῖς Θυιάσιν, ἀπειλημέναις ὑπὸ πνεύματος χαλεποῦ καὶ χιόνος, οὕτως ἐγένοντο διὰ τὸν πάγον σκληραὶ καὶ ξυλώδεις αἱ χλαμύδες, ὥς καὶ θραύεσθαι διατεινομένας καὶ ῥήγνυσθαι. ‘Y en Delfos escuchaste personalmente que subieron al Parnaso para rescatar a las Tíades, que estaban rodeadas por una fuerte viento y por nieve, por lo que las clámides se hallaban congeladas de un modo tan denso y espeso que, al extenderse, se rasgaron y rompieron’ (Plut. *Prim. frig.* 953D). Sobre la *oreibasía* y su significado, véase Dodds 1951, 252-263.

⁴⁴² Paus. 10. 4,3. Véase Jeanmaire 1951, 180. Kerényi (1976, 214) cree probable que también acudieran grupos de mujeres procedentes de otras regiones circundantes.

Dioniso le fue entregado a Hipta cuando era un niño para que cuidara de él⁴⁴³. Además, hay que tener presente que dicha epiclesis sólo está atestiguada en este pasaje de Plutarco y en los *Himnos órficos*⁴⁴⁴. Licnites —como ya se ha dicho en otro apartado⁴⁴⁵— expresa, por un lado, la relación de Dioniso con el Más Allá como dios que despierta y sube de Ultratumba⁴⁴⁶; por otro lado, Licnites parece referirse también a la condición de Dioniso como dios de la fertilidad y de la naturaleza húmeda⁴⁴⁷. Pero esta doble interpretación no siempre ha sido tan clara para el conjunto de la investigación moderna. Una primera generación de estudiosos del dionisismo (Mandardt 1875; Rapp 1882; Voigt 1885) lanzaron a finales del s. XIX una serie de teorías que venían a afirmar que la finalidad última del culto de las Tíades a Dioniso Licnites habría sido apartar el mal de los campos para promover el crecimiento vegetativo. Pocos años después, Otto (1933, 96ss y 138) se hace eco de estas ideas, aunque trata de integrarlas en una interpretación más amplia del rito que considera vinculado al Más Allá. Otto no niega las teorías agrícolas pero las considera demasiado limitadas para un dios tan complejo como Dioniso. Más tarde, Jeanmaire (1951, 218-219), sin abandonar la idea de Dioniso como un dios de la vegetación, propone que el origen de este rito podría estar en un antiguo culto femenino a una diosa del árbol que habría evolucionado durante siglos hasta desarrollar una gran complejidad⁴⁴⁸.

Todas estas teorías fueron analizadas por Nilsson, que las consideró equivocadas por una razón: la cadencia bienal del culto, de la que nos informan los *Himnos órficos*⁴⁴⁹, entra en

⁴⁴³ OF 329 Bernabé, Procl. in Plat. Tim. I 407, 22 Diehl = 199 Kern.

⁴⁴⁴ *Himnos órficos* 46,1 y 52,3.

⁴⁴⁵ Véase § 1.3.6.

⁴⁴⁶ Esta cercanía es conocida y en el orfismo tiene un significado particular. El *Himno órfico* 53 dice que Dioniso, durante el periodo de ausencia, duerme en la morada de Perséfone: ὃς παρὰ Περσεφόνης ἱεροῖσι δόμοισιν ἰαύων ‘el que duerme en la sagrada morada de Perséfone’ (*Orph. H.* 53, 3), véase Otto 1933, 86-87; West 1983, 150; Kerényi 1976, 198-204.

⁴⁴⁷ Festugière 1935, 211; Soury 1942, 92 n. 3. Jeanmaire (1951, 168) afirma que Licnites es la encarnación de la fertilidad anual. En la misma línea, West (1983, 151 y n. 35) compara el rito de las Tíades con el que recibe la tumba de Zeus en Creta, donde se celebra anualmente su renacimiento. También recuerda otros cultos de Grecia en los que el dios, como divinidad estacional, aparece y desaparece. También § 2.3.1.

⁴⁴⁸ Sobre este enfoque naturalista del dionisismo, véase también Jeanmaire 1951, 168-169; Turcan 1958, 292; Daraki 1985, 19-22.

⁴⁴⁹ De la frecuencia bienal nos informan los himnos dedicados a Dioniso Τριετηρικός (52) y Ἀμφιετής (53), denominaciones que, según el comentario de Ricciardelli (2000, 406-417, 432-442), significan lo mismo. La diferencia reside en el punto de vista: Τριετηρικός ‘el de tres años’ expresa el tiempo conforme al cómputo inclusivo, por lo que cuenta también el año de partida; Ἀμφιετής, sin embargo, solo cuenta el año de

conflicto con un culto de carácter agrario, pues un dios de la fertilidad del campo debería ser celebrado anualmente⁴⁵⁰. Por esta razón rechaza la teoría del dios de la vegetación y lo presenta como un dios conectado constantemente con el mundo de Ultratumba. Habla de un *dying god* que muere y revive, desaparece y vuelve a aparecer para conmemorar el episodio órfico de la muerte de Dioniso a manos de los Titanes⁴⁵¹.

Es cierto que para algunos investigadores la frecuencia bienal del culto ha supuesto un escollo en la interpretación de Licnites como un dios de la vegetación. Incluso hay quienes han alegado el uso de la técnica del barbecho para darle sentido, una teoría poco convincente⁴⁵². Sin embargo, en el texto de Plutarco (*Is. et Os.* 365A) esa cadencia parece que cambia, pues el pasaje podría indicar que la repartición del culto delfico entre Apolo y Dioniso⁴⁵³ se realizaba cada año, ya que la suma de ambas partes formaban el año completo⁴⁵⁴. Aunque esta descripción no implica que no existiera un año de descanso entre ciclo y ciclo, parece que el culto de las Tíades a Licnites podría haberse realizado anualmente. Por otro lado, Plutarco relaciona el despertar de Dioniso Licnites con su faceta de dios de la fertilidad y de la naturaleza húmeda⁴⁵⁵, pero también con la de dios que sube y baja de Ultratumba. Aparte de esto, es imprescindible resaltar el significado del *liknon*, un instrumento agrario que indica que indudablemente el origen de este culto tuvo estar relacionado con dicho ámbito.

Así pues, pese a la mayoritaria aceptación de la teoría de Nilsson, es necesario recordar que no es completamente satisfactoria para todos los textos que analiza, puesto que solo tiene

descanso y el siguiente en el que se volverá a realizar la celebración. Sobre el significado de la frecuencia trietérica, véase también Wilamowitz 1931-1932, II, 74; Kerényi 1976, 137-146; Jaccottet 2003, 136-138; Ricciardelli 2008, 339; Corrente 2013, 528 n. 29. Para el significado de Ἀμφιετής, véase Nilsson 1975, 40 n. 11; Ricciardelli 2000, 436-437; Fayant 2014, 432-433 Véase § 1.3.6.

⁴⁵⁰ Nilsson 1975, 39-45. Entre otras razones, Nilsson afirma que el falo, que aparece junto al liknon en las representaciones iconográficas, no sería un símbolo de fertilidad sino una manera de representar el poder de dar la vida. Para la bibliografía acerca del falo, véase Nilsson 1925, 117-118.

⁴⁵¹ Sobre Dioniso como dying god, véase Corrente 2013b.

⁴⁵² Véase Jeanmaire 1951, 219.

⁴⁵³ A Apolo se le venera con el peán durante nueve meses y a Dioniso con el ditirambo durante tres (Plut. *E ap. Delph.* 389C).

⁴⁵⁴ Además, Pausanias (10.4,3) dice de la celebración de las Tíades que es anual: αἱ δὲ Θυιάδες γυναῖκες μὲν εἰσιν Ἀττικαί, φοιτῶσαι δὲ ἐς τὸν Παρνασσὸν παρὰ ἔτος αὐταὶ τε καὶ αἱ γυναῖκες Δελφῶν ἄγουσιν ὄργια Διονύσω ‘Las Tíades son mujeres áticas que suelen acudir al Parnaso cada año, y ellas las mujeres de Delfos celebran los *orgia* en honor de Dioniso’.

⁴⁵⁵ Plut. *Is. et Os.* 365A-B.

en cuenta los *Himnos órficos*. Además, seguramente la cadencia del culto no era tan relevante para su interpretación como Nilsson creyó, ya que pueden existir otros motivos que marquen la periodicidad de una celebración. Por otro lado, existe la posibilidad de que Plutarco se refiriera a un culto diferente al que describen los *Himnos órficos*, uno anual que tuviera características similares. El hecho de que se celebrara en invierno —otro de los motivos que aduce Nilsson en contra del carácter agrario de este rito— podría deberse a la necesidad de un periodo de preparación anterior a la llegada de la primavera.

En cualquier caso, en Plutarco no aparece clara la cadencia del rito de las Tíades, pero sí es evidente que en sus textos Licnites presenta una doble faceta: la del dios que baja y sube de Ultratumba rememorando el mito órfico del desmembramiento de Dioniso y la de dios conectado de alguna manera con toda la naturaleza húmeda.

2.3.2. Mujeres de Élide

Se trata de un grupo de sacerdotisas del templo de Dioniso en la ciudad de Élide. Plutarco cuenta que son dieciséis mujeres consagradas al dios muy respetadas en Grecia⁴⁵⁶. Debieron ser un colegio sacerdotal similar al de las Tíades de Delfos. El conjunto de los pasajes que se añaden a continuación, además del de *Is. et Os.* 364F, constituye la fuente conservada más extensa sobre este culto. De ellas el autor ofrece información perteneciente al 272 a.C., año en el que estas sacerdotisas se vieron involucradas en una tensa situación con el entonces tirano de Elis, Aristotimo. Las mujeres eleas, aprovechando su estatus, trataron de mediar sin éxito ante el tirano para liberar a otras mujeres que este había aprisionado:

T 21 χαλεπῶς δὲ τῶν Ἡλείων ἐπὶ τούτοις ἐχόντων αἱ περὶ τὸν Διόνυσον ἱεραὶ γυναῖκες, ἃς <τὰς> ἑκκαίδεκα καλοῦσιν, ἱκετηρίας καὶ στέμματα τῶν ἀπὸ τοῦ θεοῦ λαβοῦσαι περὶ τὴν ἀγορὰν ἀπήντησαν τῷ Ἀριστοτίμῳ, καὶ τῶν δορυφόρων ὑπ' αἰδοῦς διαστάντων

⁴⁵⁶ Por lo que son denominadas ‘Las Dieciséis’ (ἃς <τὰς> ἑκκαίδεκα καλοῦσιν) (Plut. *Mul. virt.* 251E).

Como estaban los eleos a disgusto con este asunto, las mujeres consagradas a Dioniso, a las que llaman ‘las Dieciséis’, tomaron ramas de suplicantes y las ínfulas del dios y salieron al encuentro de Aristotimo; y la guardia se apartó por respeto (a las sacerdotisas).⁴⁵⁷

Pero es en el tratado *Aetia graeca* donde se encuentra el testimonio más importante de su culto. Plutarco ha transmitido el himno que las mujeres de Élide cantaban a Dioniso en el templo de su ciudad. Se trata de un himno de transmisión bastante problemática, especialmente en los dos primeros versos⁴⁵⁸. Posiblemente fuera entonado durante una fiesta en honor de Hera⁴⁵⁹. Pausanias (5.16) menciona la relación de estas mujeres con Hera y narra el origen de la fiesta: tras la muerte del tirano de Pisa Damofonte⁴⁶⁰, causante de numerosas desgracias en Élide durante su tiranía, las dieciséis ciudades de esta región decidieron crear un colegio sacerdotal formado por una mujer procedente de cada ciudad, en concreto, aquella que fuera de más edad y tuviera mejor reputación entre el resto de mujeres⁴⁶¹. Desde entonces cada cuatro años las Dieciséis organizan los juegos Hereos y tejen un peplo para Hera⁴⁶². Esta relación cultural entre Dioniso y su madrastra ha constituido la base de algunas teorías que consideran a las mujeres de Élide como las supervisoras de un culto prematrimonial⁴⁶³. Para la celebración de dichos juegos, también forman dos coros; uno de ellos —llamado ‘el de Fiscoa’— lo forman las Dieciséis mujeres. Fiscoa y su hijo Narceo —nacido de la unión de su madre con Dioniso— fueron los primeros en rendir culto al dios⁴⁶⁴. Teniendo en cuenta este origen del colegio de las mujeres eleas que transmite Pausanias, y si aceptamos que el culto que rendían a Dioniso podría tener lugar en el contexto de uno de estos juegos Hereos donde participaba el coro de Fiscoa que ellas mismas formaban, necesariamente el culto de las mujeres de Élide debía tener lugar cada cuatro años, que era la frecuencia con que los juegos Hereos se celebraban. La aceptación de esta hipótesis supone desechar la lectura de ‘Ελθεῖν, ἦρ’, ὃ Διόνυσε ‘Ven en primavera, Dioniso’ en el primer

⁴⁵⁷ Plut. *Mul. virt.* 251E-F.

⁴⁵⁸ Para esta explicación sigo especialmente el estupendo comentario de Halliday (1975, 152-159).

⁴⁵⁹ Jeanmaire 1951, 216; Kerényi 1976, 184; Detienne 1986b, 109s.; Burkert 2007, 302.

⁴⁶⁰ La historia se sitúa en torno al 580 a.C.

⁴⁶¹ Paus. 5. 16,5. Véase Halliday 1928, 153.

⁴⁶² Paus. 5.16,2.

⁴⁶³ Henrichs 1978, 153; Bremmer 1984, 283-284; Porres 2014, 437.

⁴⁶⁴ Paus. 5.16,6-7.

verso del himno —enmienda sugerida por Cook⁴⁶⁵ y aprobada por Halliday (1928, 153), Titchener (1971, 353) y Griffiths (1970, 432-433), al texto de los manuscritos: ἐλθεῖν ἥρω Διόνυσε— ya que implicaría que el culto tuviera carácter anual y se celebrara en primavera. El problema es que tampoco el texto que dan los manuscritos parece claro debido al término ἥρω ‘héroe’, supuestamente un vocativo raro dirigido a Dioniso. Además de la forma, el adjetivo ‘héroe’ también ha suscitado dudas debido al estatus que este término le confiere a Dioniso, inferior al de un dios. Por eso Halliday (1928, 157) se opone firmemente a esta lectura. Sin embargo, el estatus dudoso de Dioniso es comprensible si tenemos en cuenta que nació de una madre mortal, Sémele, y que, al igual que Heracles, Dioniso tuvo que hacerse un hueco en el Olimpo con mucho esfuerzo⁴⁶⁶. Además, esta característica de héroe, como sugiere Bernabé, podría ser atribuida a los dioses que actúan como mediadores con el Más Allá, como es también el caso de Hermes, hijo de una ninfa y con un estatus dudoso⁴⁶⁷. Teniendo esto en cuenta, pienso que no sería necesaria la enmienda al texto transmitido por los manuscritos.

Por otro lado, en el segundo verso tanto la propuesta de Bergk (Ἀλείων) como la de Cobet (Ἀλεῖον) sobre ἄλιον me parecen factibles. El problema de la lectura manuscrita (ἄλιον), como apunta Halliday, es que la ciudad de Elis no estaba junto al mar⁴⁶⁸ y, aunque no sabemos dónde tenía lugar la ceremonia, si fuera en un lugar muy apartado de la ciudad de Elis, dicho lugar tendría un nombre propio diferenciado de Elis. Por lo tanto, se ha de suponer que este rito se llevaría a cabo en el templo de la ciudad de Elis. En cuanto a la doble mención de ἐς ναὸν, que tan sospechosa resulta a algunos editores⁴⁶⁹, no tendría por qué resultar extraña en el contexto de la lírica donde a veces las repeticiones no tienen otro cometido más que el estético. Finalmente, la variante δύων ‘entrando’ en lugar de θύων

⁴⁶⁵ En Harrison 1912, 205 n. 1: adopta la emendatio sugerida por Cook, aunque este se retracta años más tarde (1925, 823 n. 1).

⁴⁶⁶ De hecho, Plutarco menciona varias veces a Heracles y a Dioniso juntos. Ambos son héroes que tuvieron que tener éxito en diversas hazañas antes de ser divinizados: Heracles superó las doce pruebas y Dioniso tuvo que expandir su culto por todo el mundo.

⁴⁶⁷ Bernabé 2013b, 79 n. 179. Véase también Porres 2013a, 123-124; Corrente 2013a, 543 y n. 69; Burkert 2007, 274-281. Sobre los héroes, véase Burkert 1987a, 274-281.

⁴⁶⁸ Aunque, pese a esto, Halliday (1928, 157) acepta que el templo podría estar alejado de la ciudad y situarse junto al mar. Además, el himno podría cantarse junto al mar y representar la salida del dios del ámbito acuático de manera análoga a otros ritos dionisiacos, véase Farnell 1909, 124; Halliday 1928, 157.

⁴⁶⁹ Halliday 1928, 157; Titchener 1971, 353. Véase Hartman 1913, 216-217.

‘agitándose’ me parece innecesaria aunque posible. La alusión a la danza que en este caso realizarían las mujeres de Elis podría incitar a Dioniso a danzar con ellas⁴⁷⁰. Por otro lado, el verbo δύνω se usaría para invitar al dios a entrar en el templo.

Lo más destacable del himno es la invocación a Dioniso para que llegue a ellas con pie bovino (βοέω ποδί) y la exhortación al dios como ‘noble toro’ (ἄξιε ταῦρε)⁴⁷¹. Hopfner sugiere que el ‘pie bovino’ debe ser entendido como el falo del dios erecto. Griffiths, aunque también identifica el elemento sexual en el culto, se opone a la interpretación de Hopfner⁴⁷². Corrente (2013, 526 n. 24) compara este rito con el de los argivos, quienes rendían culto a Dioniso βουγενής⁴⁷³. Otto (1933, 141) afirma que el culto de las mujeres eleas debía corresponder con el mito de la aniquilación y la muerte violenta del dios, por lo que cree que previamente se realizaría un rito en conmemoración de la muerte del dios y su bajada a ultratumba para después recibirlo de nuevo durante esta fiesta. Además, relaciona al dios tauriforme con el mito órfico en el que Dioniso pudo hacer frente a sus asesinos tras adoptar la figura del león, la serpiente y el toro⁴⁷⁴. Pero precisamente por la fuerza salvaje que caracteriza al toro —y a Dioniso— las mujeres de Élide le piden que llegue junto con las Gracias, quienes mitigan su acción⁴⁷⁵. Después de transmitir el himno completo, Plutarco se cuestiona la procedencia de Dioniso con forma de toro y reflexiona sobre los posibles orígenes del aspecto tauriforme que el himno le atribuye al dios, que pueden ser el culto de

⁴⁷⁰ Para la explicación de δύνω véase Halliday 1928, 158.

⁴⁷¹ El estrecho vínculo existente entre Dioniso y el toro procede de época muy antigua y está atestiguado en numerosas fuentes epigráficas, literarias e iconográficas; véase Porres 2013, 133; Díez Platas 2013, 314-320; Calderón 2017. Kerényi (1976, 50) propuso datar el origen de la relación de Dioniso y el toro en época minoica; véase también Macías 2013b, 333-336.

⁴⁷² Hopfner (1940, 2.162) basa su hipótesis en la comparación del himno con un pasaje de Diodoro Sículo (1.85,3) en el que las mujeres egipcias se quitan la ropa y enseñan sus partes sexuales a Apis-toro. Griffiths 1970, 433.

⁴⁷³ Plut. *Is. et Os.* 364F. Véase *infra* § 2.3.4.

⁴⁷⁴ Corina en Ant. Lib. 10 Papatomopoulos; véase PMG 655.

⁴⁷⁵ Pind. *Pyth.* II 42. Véase Kerényi 1976, 132-133; Harrison 1922, 438. Esta fuerza incontrolada ha sido comparada por Calderón (2017) con la embriaguez que produce el vino, un estado salvaje que convierte al bebedor en un ser con instinto animal. La función aquí de las Gracias es comparable con la que desempeñan las Musas en los banquetes ya que, gracias a ellas, la ingesta de vino se hace de manera moderada (Plut. *Quaest. conv.* 654F).

los argivos a Dioniso Βουγενής, cualidades de la divinidad que se comparan con el salvajismo de un toro o el simbolismo del toro como dios de la agricultura⁴⁷⁶:

T 28 ‘Διὰ τί τὸν Διόνυσον αἱ τῶν Ἡλείων γυναῖκες ὕμνοῦσαι παρακαλοῦσι βοέῳ ποδὶ παραγίνεσθαι πρὸς αὐτάς;’ ἔχει δ' οὕτως ὁ ὕμνος

Ἔλθεῖν, ἦρω Διόνυσε

Ἀλείων ἐς ναὸν

ἀγνὸν σὺν Χαρίτεσσιν

ἐς ναὸν

τῷ βοέῳ ποδὶ θύων.’

εἶτα δις ἐπάδουσιν ἄξιε ταῦρε’. πότερον ὅτι καὶ βουγενῇ προσαγορεύουσι καὶ ταῦρον ἔνιοι τὸν θεόν; ἢ τῷ μεγάλῳ ποδὶ ‘βοέῳ’ λέγουσιν, ὡς ‘βοῶπιν’ ὁ ποιητὴς τὴν μεγαλόφθαλμον καὶ ‘βουγίον’ τὸν μέγιστον; ἢ μάλλον, ὅτι τοῦ βοὸς ὁ ποὺς ἀβλαβὴς ἐστὶ τὸ δὲ κέρασ φο<βε>ρόν [ἐπιβλαβές], οὕτω τὸν θεὸν παρακαλοῦσι πρῶτον ἐλθεῖν καὶ ἄλυπον; ἢ ὅτι καὶ ἀρότου καὶ σπόρου πολλοὶ τὸν θεὸν ἀρχηγὸν γεγονέναι νομίζουσι;

¿Por qué las mujeres de los eleos cuando cantaban himnos a Dioniso le pedían que viniera a ellas con pie bovino? El himno es así:

Ven, héroe Dioniso

al santo templo de los eleos

junto con las gracias

al templo

agitándote⁴⁷⁷ con pie bovino.

Después cantaban dos veces: Estimable toro. ¿Acaso es porque algunos llaman al dios ‘de linaje de vaca’ y ‘toro’? ¿O con pie bovino quieren decir pie poderoso como cuando el poeta llama ‘de ojo de buey’ al ojo grande y ‘bovino’ al fanfarrón? ¿O es más bien porque la pata del toro es inofensiva pero la cornamenta es temible y así invocan al dios para que venga con

⁴⁷⁶ Para un estudio detallado sobre cada una de las posibles explicaciones que da Plutarco a las denominaciones dionisiacas que se mencionan en el himno, véase Halliday 1975, 153-156.

⁴⁷⁷ He optado por la lectura de θύων, en lugar de δύων, aunque ambos serían posibles, como ya he comentado.

suavidad y sin causar sufrimientos? ¿O es porque muchos piensan que el dios es el pionero de la labranza y de la siembra?⁴⁷⁸

La forma de toro que adopta el dios le sirve al autor para añadirlo a su comparación del dionisismo con el culto de Osiris. Esta vez es Apis, sincretizado con Osiris⁴⁷⁹, el que a su muerte recibe un culto que a Plutarco le recuerda a una ceremonia báquica. Para reafirmar esta comparación, el autor describe dos ritos dedicados a Dioniso con forma de toro. Uno de ellos es el de las mujeres de Élide⁴⁸⁰.

2.3.3. Clodonas y Mimálonas

Este es el nombre que reciben las bacantes macedonias, de las que se conocen poco más que los nombres. Plutarco y Poliano las mencionan brevemente⁴⁸¹. El de Queronea dice en la vida de Alejandro que la madre del rey macedonio, Olimpiade, junto con todas las mujeres de la comarca, constituía un grupo de adeptas a los ritos órficos y a las celebraciones orgiásticas de Dioniso. Juntas realizaban celebraciones báquicas en las que portaban elementos típicos órfico-dionisiacos como una serpiente, hiedra, tirsos, coronas o el *liknon*. El abogado macedonio Polieno aporta más información al respecto y, aunque Plutarco seguramente fuera una de las fuentes históricas que utilizó para escribir su obra *Stratagemmata*⁴⁸², debemos suponer que su origen macedonio le permitió conocer la historia de estas mujeres muy de cerca. Polieno cuenta que estas doncellas que veneraban a Dioniso desde época muy antigua eran llamadas en principio Clodonas (Κλώδωνες) en su región; pero, desde su participación en una estratagema militar en contra de los taulantios en la que debían fingir ser hombres⁴⁸³, empezaron a llamarlas Mimálonas (Μιμαλλόνες), nombre que

⁴⁷⁸ Plut. *Aet. gr.* 299B.

⁴⁷⁹ Apis y Osiris aparecen sincretizados poco antes de este pasaje en Plut. *Is. et Os.* 362C.

⁴⁸⁰ αἱ δ' Ἠλείων γυναῖκες καὶ παρακαλοῦσιν εὐχόμεναι 'ποδὶ βοεῖω τὸν θεὸν ἐλθεῖν' πρὸς αὐτάς 'Y las mujeres eleas también lo invocan suplicando 'que el dios llegue con pie bovino' junto a ellas' (Plut. *Is. et Os.* 364E).

⁴⁸¹ Plut. *Alex.* 2,7; Polyæn. *Stratagem.* 4. 1,1. Véase también Otto 1933, 129; Jeanmaire 1951, 158.

⁴⁸² Sobre el estudio de las fuentes de Polieno, la teoría más aceptada es la de Melber 1885. Véase también Vela Tejada y Martín García 1991, 157-161.

⁴⁸³ Los taulantios son un conjunto de tribus procedentes de la región de Iliria que lanzaron una campaña contra los macedonios durante el reinado de Argeo I. La historia, por lo tanto, se remonta al s. VII a.C. Sobre la cronología del reinado de Argeo I, véase también DS *B. Hist.* 7. 5,2; Hdt. 8.139.

se debe a la acción de imitarlos (μίμεις). Por eso cuenta Polieno que Argeo construyó un templo a Dioniso Ψευδάνωρ, ‘el falso hombre’, en agradecimiento por la exitosa artimaña llevada a cabo por las Clodonas. Para Hesiquio son las ménades macedonias, y así aparecen también en la *Suda*, donde se alude a la etimología comentada⁴⁸⁴.

A partir de esta historia, Casadio (1999, 122) propone que, para entrar en contacto con la divinidad, las Mimálonas habrían tenido que asumir por un momento las características del sexo masculino. La teoría de Casadio es posible, pero no tenemos testimonios suficientes sobre el culto que practicaban. Sí sabemos que se trataba de un culto macedonio muy antiguo —pues se remonta al menos al siglo VII a.C.— y que todavía seguía practicándose en época de Alejandro Magno.

2.3.4. Culto de los argivos a Dioniso Bougenés

Los argivos proceden de Argos, ciudad de la parte oriental de la península del Peloponeso. Rinden culto a un Dioniso tauriforme al que denominan βουγενής ‘nacido de una vaca’. Este epíteto a Wilamowitz (1932, II, 73) ya le resultó difícil de explicar con exactitud puesto que no existe ningún mito que aluda a Dioniso nacido de un progenitor con forma de toro o de vaca⁴⁸⁵. Jeanmaire (1951, 50) propone que, detrás de esta apariencia bovina, subyazca un culto local. Su hipótesis, aunque posible, carece de datos suficientes para corroborarla y, por el momento, no existe ninguna otra que satisfaga totalmente a los investigadores.

Los de Argos celebran la epifanía del dios invocándolo para que salga de las profundidades del mar⁴⁸⁶. Para ello, lanzan un cordero como sacrificio para el Can Cérbero, guardián de la puerta al Inframundo⁴⁸⁷, llamándolo con trompetas escondidas en los tirsos⁴⁸⁸, como describe Plutarco:

⁴⁸⁴ Hsch. 3062, s.v. Κλώδωνας; *Suda* (1829 y 1072 s.v. Κλώδονες y Μιμαλλόνας): Μιμαλλόνας ἀπὸ τῆς μιμήσεως ‘Mimalonas debido a la mimesis o acción de imitar’.

⁴⁸⁵ Farnell (1909, 126) dice que el epíteto βουγενής implica la forma de bovina de Sémele.

⁴⁸⁶ Acerca de las similitudes entre el rito de las Agrionias y el de los argivos, véase Otto 1933, 62-63;

⁴⁸⁷ Plut. *Is. et Os.* 364F. Véase Farnell 1909, 126; Otto 1933, 120, 63-64, 139-141; Casadio 1994, 229 y n. 10, 232-233; Corrente 2013, 526.

T 39 Ἀργείοις δὲ βουγενῆς Διόνυσος ἐπὶ κλην ἔστιν· ἀνακαλοῦνται δ' αὐτὸν ὑπὸ σαλπίγγων ἐξ ὕδατος ἐμβάλλοντες εἰς τὴν ἄβυσσον ἄρνα τῷ Πυλαόχῳ· τὰς δὲ σάλπιγγας ἐν θύρσοις ἀποκρύπτουσιν, ὥς Σωκράτης ἐν τοῖς περὶ ὀσίων εἴρηκεν.

Entre los argivos Dioniso es llamado Bouγενῆς y lo llaman con una trompeta para que salga del agua y lanzando un cordero a las profundidades para el que guarda la puerta; y esconden las trompetas y los tirsos, como dice Sócrates en su tratado sobre los Hosios.⁴⁸⁹

El mito relacionado con este rito cuenta que Perseo venció en combate a Dioniso y a las mujeres del mar que le acompañaban y los lanzó al lago de Lerna⁴⁹⁰. Este culto argivo está muy relacionado con el de las mujeres de Élide, quienes veneran a Dioniso con forma de toro. También comparte el elemento acuático con el rito de las Agrionias, en el que Dioniso vuelve del mar, y con la fiesta de las Antesterias, donde el dios llega sobre un carro-barco⁴⁹¹. Incluso algunos investigadores consideran que el rito de los argivos y el de las Agrionias de Argos pertenecen a la misma celebración anual⁴⁹². Como en los otros cultos, en el de Argos Dioniso pasa la mayor parte del año en el Hades esperando a que le hagan volver. El agua, por lo tanto, se concibe como espacio liminar que simboliza la frontera con el Más Allá. La fuente de Plutarco para la narración de este rito es una obra de Sócrates, autor del s. II a.C. nativo de Argos que escribió una *Periégesis* de su ciudad y esta otra obra llamada *Περὶ Ὀσίων*⁴⁹³. Los comentaristas de Plutarco suelen considerar esta última como un trabajo independiente del anterior⁴⁹⁴.

Otra cuestión dudosa es la repetición del nombre de los Ὀσίοι en el mismo pasaje (*De Iside et Osiride* 364F y 365A). La aparente homonimia de los dos términos ha llevado a algunos comentaristas a asumir que en ambos casos se trata de los sacerdotes de Apolo en

⁴⁸⁸ Durante las Antesterias también cuentan con la participación de un trompetista que daba la señal de comienzo del ritual de beber vino. Plutarco también incluye un trompetista en la comparación que hace entre las celebraciones báquicas que realizan los argivos y las fiestas del dios judío Yavéh (Plut. *Quaest. conv.* 671E).

⁴⁸⁹ Plut. *Is. et Os.* 364F.

⁴⁹⁰ Sch. II. 14.319 Erbse. Véase también Nilsson 1906, 29 n. 3; Otto 1933, 63 y 139; Burkert; Casadio; Corrente 2013b, 522 y 526.

⁴⁹¹ Deubner, 1932, 102-103; Jeanmaire 1951, 50; Pickard-Cambridge 1953, 1-25.

⁴⁹² Otto 1933, 63; Corrente 2013a, 499; 2013b, 526.

⁴⁹³ Müller, 1851, IV, 496; Jacoby 1955, III b 20ss.; Halliday 1975, 116; Griffiths 1970, 434.

⁴⁹⁴ Jacoby 1955, III b 20ss; Casadio 1994, 229 n. 10.

Delfos⁴⁹⁵. Sin embargo, Casadio (1994, 229 n.10) llamó la atención acerca de la diferencia que existe entre unos y otros basándose en la fuente de la que Plutarco recoge la información acerca del culto argivo: Sócrates, autor —recordemos— procedente de Argos que escribe su obra *Περὶ Ὀσίων*. Si estos Ὀσίοι fueran los mismos que los de Delfos, Plutarco conocería de primera mano su culto sin necesidad de otras fuentes. Así lo hace pocas líneas después (*De Iside et Osiride* 365A) cuando habla de los Ὀσίοι, ahora sí, de Delfos. Es probable, por lo tanto, que en Delfos y en Argos hubiera dos grupos de sacerdotes muy similares que compartieran nombre; o bien, puede que la denominación Ὀσίοι fuera empleada de manera generalizada para designar a los sacerdotes vinculados al culto de Dioniso al menos en estas ciudades y probablemente en otras que desconocemos.

2.3.5. Hosios

Literalmente ‘los hombres sagrados’, son los sacerdotes de Apolo en Delfos. La poca información que nos ha llegado sobre ellos la transmite Plutarco⁴⁹⁶. Se sabe que era un grupo formado por cinco sacerdotes cuyo cargo, dice el autor, es vitalicio. Se consideraban descendientes de Deucalión, un origen antiquísimo que les hacía herederos del hombre que sobrevivió al diluvio. Es estatus de Ὀσίου se adquiría mediante la realización de un sacrificio de iniciación «de apariencia arcaica»⁴⁹⁷. Burkert cree que podría haber sido un sacrificio por desmembramiento, en recuerdo del que sufrió Dioniso, y que vendría seguido de la representación o narración del resto del mito⁴⁹⁸. Después de esta muerte violenta, el despertar de Dioniso Licnites representaría su vuelta a la vida⁴⁹⁹. Entre sus actividades se cuenta que colaboraban con los intérpretes de los oráculos. De hecho, en *Defectu oraculorum* 438B los Ὀσίοι estaban presentes durante las consultas oficiales al oráculo. También participaban en otros ritos:

⁴⁹⁵ Griffiths (1970, 434) no llama la atención sobre el nombre de la obra de Sócrates, seguramente porque no consideró que hubiese ningún problema al respecto. Froidefond (1988) considera que se trata de los mismos sacerdotes.

⁴⁹⁶ Plut. *Is. et Os.* 365A; *Def. orac.* 437A y 438B; *Aet. gr.* 292D.

⁴⁹⁷ Burkert 1997, 201.

⁴⁹⁸ Burkert 1997, 202. Véase también Kerényi 1976, 167; Otto 1933, 139

⁴⁹⁹ Otto 1933, 142.

T 25 ‘τίς ὁ παρὰ Δελφοῖς ὀσιωτήρ καὶ διὰ τί βύσιον ἓνα τῶν μηνῶν καλοῦσιν;’ ‘ὀσιωτήρα’ μὲν καλοῦσι τὸν θυόμενον ἱερεῖον, ὅταν ‘ὀσιος’ ἀποδειχθῇ. πέντε δ’ εἰσὶν ὅσιοι διὰ βίου, καὶ τὰ πολλὰ μετὰ τῶν προφητῶν δρῶσιν οὗτοι καὶ συνιερουργοῦσιν, ἅτε γεγονέναι δοκοῦντες ἀπὸ Δευκαλίωνος.

¿Quién es el ὀσιωτήρ entre los de Delfos y por qué llaman *bysion* a uno de los meses? Llaman ὀσιωτήρ a la víctima sacrificada cuando se designaba un Hosio. Hay cinco Hosios consagrados de por vida y estos mismos hacen muchas cosas junto con los intérpretes de oráculos y con los que participan en los sagrados ritos, pues creen que descienden de Deucalión.⁵⁰⁰

Pero la función que relaciona a este grupo sacerdotal con Dioniso es el sacrificio que realizaban en el templo de Apolo mientras las Tíades de Delfos despertaban a Dioniso Licnites, como cuenta el de Queronea en *De Iside et Osiride* 365A-B. Se trata de un sacrificio secreto (θυσίαν ἀπόρρητον), que West (1983, 151) imagina con la tumba abierta para depositar dentro los restos sacrificiales. En otro pasaje Plutarco describe cómo realizaban sacrificios los Ὅσιοι, atentos a la reacción de la víctima:

T 49 οἱ γὰρ ἱερεῖς καὶ ὅσιοι θύειν φασὶ τὸ ἱερεῖον καὶ κατασπένδειν καὶ τὴν κίνησιν αὐτοῦ καὶ τὸν τρόμον ἀποθεωρεῖν ἑτέρου τίνος τοῦτο σημεῖον ἢ τοῦ θεμιστεύειν τὸν θεὸν λαμβάνοντες;

Pues los sacerdotes y hombres sagrados dicen que sacrifican la víctima, vierten libaciones sobre ella y observan su movimiento y su temblor, y ¿de qué otro sino del dios dicen tomar esto como señal?.⁵⁰¹

2.4. Conclusiones

En el apartado dedicado al léxico se han estudiado diferentes términos. La familia léxica más importante y frecuente para aludir a los ritos es la de ὄργια y sus derivados. Pese a que el término ὄργια ‘ritos’ y el verbo derivado ὀργιάζω ‘celebrar los ὄργια’ suele emplearlos Plutarco con un sentido genérico y en pocas ocasiones lo hace para referirse a los ritos dionisiacos, sí usa con frecuencia, sin embargo, ὀργιασμός ‘acto de celebración de los ὄργια’. El derivado ὀργιαστής no aparece mencionado dentro del ámbito dionisiaco. El segundo

⁵⁰⁰ Plut. *Aet. gr.* 292D.

⁵⁰¹ Plut. *Def. orac.* 437A.

grupo analizado es el de βάκχος, un término que solo aparece en masculino una vez (*Quaest. conv.* 671E-F), donde describe una fiesta judía llamada ‘de Baco’. Sí usa, en cambio, muchos de sus derivados para aludir al ámbito báquico y a los seguidores de Dioniso. En femenino usa βάκχαι (‘bacantes’), βακχεία y βάκχευμα (ambos términos significan ‘fiesta báquica’), βάκχευσις (empleado en un sentido metafórico referido al delirio que producen los placeres terrenales), βακχεύω (Plutarco atestigua tanto el primer uso que tuvo, exento de connotaciones religiosas, como el significado posterior de ‘celebrar los ritos báquicos’), ἀναβακχεύω y ἐκβακχεύω (el mismo verbo con preposición) y βακχικός (el adjetivo más frecuente).

Además de los anteriores, también se han incluido otros términos importantes, aunque no tan frecuentes. De θίασος ‘tíaso’ puedo resumir que, aunque Plutarco atestigua el primer uso del término, exento de connotaciones religiosas, lo suele emplear para referirse a los cortejos dionisiacos. En cuanto a τελετή ‘conjunto de ritos o doctrinas’, tan solo lo relaciona con Dioniso en el ámbito de los misterios de Eleusis, como divinidad sincretizada con Yaco, y una vez mediante el compuesto Ὀρφεοτελεστής ‘sacerdote de los misterios órficos’. Del verbo μνέω ‘iniciarse’ encontramos participios referidos a los iniciados en cualquiera de los misterios, aunque solo en una ocasión se refiere a los misterios órficos: en el mismo pasaje que menciona al Ὀρφεοτελεστής. El compuesto ναρθηκοφόρος ‘portador del tirso’ no es más habitual, ya que lo usa una sola vez en una metáfora usada para referirse a los seguidores de Platón, con una clara alusión a la famosa frase de Platón «son muchos los portadores del tirso, pero pocos los bacos». Por último, he decidido incluir a los τεχνῖται ‘artistas’ de Dioniso porque aparecen con frecuencia relacionados con el ámbito dionisiaco y desempeñan funciones importantes relacionadas con el teatro, la danza y la música. Además de usar el término para designar a otro tipo de trabajadores, se refiere en concreto a los de Dioniso mediante la fórmula: οἱ περὶ τὸν Διόνυσον τεχνῖται.

En el siguiente epígrafe he tratado los diferentes cultos relacionados de Dioniso: primero los que se atestiguan fuera del Ática y, en segundo lugar, los atenienses. Sobre las Agrionias Plutarco resalta su carácter nocturno y el uso de elementos dionisiacos como la hiedra y el tíaso. Sobre el rito cuenta que consistía en una persecución en la que se invertían los papeles de los participantes (los Ψολόεις ‘huntados de hollín’ y las Ὀλεῖαι ‘las terribles’), una cena exclusiva para mujeres, por lo que previamente es probable que hubiera un sacrificio,

seguida de enseñanzas mediante las que las mujeres se instruían unas a otras sobre los misterios. Es probable que se trate, como dice Thomson (1916, 145), de una fiesta de preparación nupcial para las mujeres que no solo se celebraba en Orcómeno, como dice uno de los pasajes comentados, sino también en el resto de Beocia (de acuerdo con otro de los pasajes) y probablemente existiera también en otras zonas de Grecia. De las Nictelias tenemos menos información. Las tres referencias que hace Plutarco a estas fiestas aluden a la esfera báquica con elementos como la hiedra, el tirso o el vino. Uno de los tres pasajes habla de las fiestas nocturnas en general, mientras que los otros dos aluden a un ambiente órfico. Por otro lado, τὰ Τιτανικά ‘las Titánicas’, adjetivo que aparece aquí por primera vez sustantivado para designar las historias relativas a los Titanes, son citadas hasta tres veces, de las que tan solo una se refiere a la celebración que conmemora el episodio de Dioniso y los Titanes. La Heroida forma parte de una festividad formada por tres ritos: Septerion (en honor de Apolo), Heroida (relacionada con la apoteosis de Sémele cuando fue rescatada por Dioniso) y Cárila (de la que Plutarco aporta valiosa información, aunque no está relacionada con Dioniso). De la Heroida solo habla sobre la procesión pública que debía de protagonizar el rito. Otro culto menor que encontramos es la Faleforia, una práctica común en el culto dionisiaco que consiste en transportar un falo en procesión. Aunque son frecuentes en otros documentos literarios y epigráficos, en Plutarco solo aparece fugazmente en el tratado *De Iside et Osiride* para identificar las Pamilias, fiesta egipcia de carácter fálico, con las fiestas de Dioniso. Esta procesión simbolizaba la fertilidad y la conexión de Dioniso (y Osiris) con el elemento húmedo, origen de todo. En cuanto al culto de la Bona Dea, fue incluido en el estudio porque Plutarco consideró que estaba dedicado a Perséfone y que compartía los siguientes rasgos con los rituales órficos: su carácter misterioso, la participación exclusiva de mujeres y los elementos simbólicos del ritual. No obstante, se equivocaba, ya que ninguno de estos rasgos es exclusivo de los misterios órficos. Se trataba en realidad de un culto a una diosa itálica de la fertilidad identificada con una gran cantidad de divinidades. El culto estaba ligado a mitos referentes al pasado del Lacio y relacionados con el personaje mitológico del Fauno.

Dentro de las fiestas atenienses, las Antesterias ocupan un lugar relevante, pues son consideradas las más antiguas de la ciudad. Plutarco las menciona cuando habla del equivalente beocio de esta fiesta que en Beocia se celebra en el mes llamado Prostaterio

(equivalente al mes Antesterio ateniense). La festividad consta de tres fases: *πιθοίγια*, *χόες* y *χύτροι*). Con la primera coincide el día en que los beocios conmemoran al Ἀγαθὸς Δαίμων. También alude al mito etiológico de la segunda fase de la fiesta de las Antesterias — relacionado con la llegada de Orestes a Atenas, que fue acogido en silencio en el Tesmotetio— y de los certámenes dramáticos del último día, cuyo ganador se clasificaba para las grandes Dionisias. La festividad está vinculada a la vegetación y a la fabricación del vino y, además, a los muertos, a quienes se le dedicaba el día de *χύτροι*, en recuerdo de la catástrofe del diluvio. La relación con los muertos se ve representada también en el hecho de que el único templo abierto durante las Antesterias era el de Dioniso en Limnais, cuyo nombre significa ‘en los pantanos’, lo que nos sitúa en contacto con el elemento acuático liminar asociado con Dioniso y con su faceta de dios de Ultratumba.

En segundo lugar se han tratado las Leneas, que se nos han transmitido, a excepción de dos brevísimas menciones, a través de dos fragmentos de contenido similar que datan la fiesta conforme al calendario beocio. Según este, coincidirían con el mes Bucación (cuyo nombre procede, según Plutarco, de *βοῦς* ‘vaca’ y del verbo *καίω* ‘matar’ debido a la cantidad de vacas que morían por el frío) o el mes Hermaion, dos meses invernales consecutivos. En el Ática, sin embargo, se celebraban en el mes llamado Gamelión, que en Jonia era denominado Leneón.

En lo referente a las Dionisias urbanas y rurales, es poca la información que se extrae de la lectura de los textos plutarqueos. Las urbanas, una de las fiestas más importantes de Atenas, conmemoraban la llegada de la estatua de Dioniso Eléutero a la ciudad. Plutarco menciona únicamente la procesión pública y algunos símbolos dionisiacos que llevaban en ella. No obstante, el pasaje que describe la procesión, aunque suele ser incluido en el ámbito de las urbanas por la mención a las ‘Διονύσια’, contiene la expresión *ἡ πάτριος τῶν Διονυσίων ἑορτή*, que indica que la descripción del queronense podría referirse a cualquier celebración dionisiaca. Además, los elementos que aparecen en la procesión también pueden encontrarse en otras fiestas en honor de Dioniso. De las Dionisias rurales nos transmite una de las canciones populares que cantaban durante la fiesta por las calles. La canción muestra unas dionisias más vulgares que las urbanas, pues hasta los esclavos participaban en ellas.

Finalmente, sobre las Oscoforias —fiesta menor que no aparece en todos los manuales de fiesta atenienses, como ocurre en el Pickard-Cambridge (1953)— tenemos información en

la *Vida de Teseo*, a partir de la cual se puede reconstruir una parte del rito, pues nos informa sobre una procesión desde el templo de Dioniso en Atenas hasta el de Atenea Esciras en Falero. La procesión iba encabezada por dos jóvenes travestidos que fingían ser doncellas, en representación de los dos muchachos que, según el mito, acompañaron a Teseo escondidos entre las jóvenes que iban a ser sacrificadas al Minotauro. En las oscoforias, los dos jóvenes portaban ramas de vid con uvas (de donde procede el nombre de la fiesta) para depositarlas en el templo de llegada. Les acompañaban las *δειπνοφόροι* ‘portadoras de comida’ que les contaban historias en recuerdo de las madres de aquellos jóvenes que serían entregados al Minotauro. Por las características de la fiesta ha sido considerada una fiesta de la cosecha, como el propio Plutarco interpreta. El origen de esta fiesta es una cuestión que todavía hoy sigue abierta al debate, ya que no todos la consideran como una celebración dionisiaca desde sus orígenes. En 1938 Ferguson publicó una inscripción que hablaba sobre la organización de las Oscoforias, encargada siempre a la familia de los Salaminios. En ella no se menciona en ningún momento que Dioniso fuera venerado en dicha fiesta; tan solo se le nombra cuando se dice que el templo de Dioniso sería el punto de partida de la procesión. Es probable que este hecho, unido al parecido de la celebración con otras dionisiacas hiciera que Dioniso fuera incorporado más tarde al culto de las Oscoforias.

En el tercer epígrafe he reunido los grupos de devotos de Dioniso, entre los que destacan los formados por mujeres. Las Tíades de Delfos son una asociación religiosa establecida en Delfos y a cuyo mando, al menos durante los últimos años de vida del autor, estaba Clea, amiga suya. Constituían una asociación muy respetada en toda Grecia, como prueba el pasaje sobre la llegada, por error, de las Tíades a Anfisa. En el rito que realizaban, las estas mujeres representaban a las nodrizas del dios, que despertaban a Dioniso Licnites, según cuenta Plutarco, en invierno, momento en que entonaban el ditirambo; el resto del año se dedicaban al culto de Apolo. De esta alternancia del culto en Delfos habla el autor en varios pasajes. El ritual de Dioniso Licnites tenía una base mitológica similar a la de los ritos órficos. Aunque desde finales del s. XIX ha sido interpretado de diferentes formas, está claro que Plutarco asocia este culto de las Tíades tanto al renacimiento de la vegetación como al mundo de Ultratumba mediante la desaparición del dios y su vuelta. Pero, más allá de las interpretaciones, es importante recordar que el *liknon* es un instrumento agrícola que seguramente tendría un significado simbólico relacionado con el campo y con la agricultura,

dato que no ha permanecido en un segundo plano hasta las últimas publicaciones al respecto. Plutarco seguramente conocía ese significado y a él alude en su texto cuando se refiere a este Dioniso como el dios de todo lo húmedo. En cuanto a la periodicidad con que este grupo religioso realizaba dicho rito, no encontramos ninguna alusión en los textos plutarqueos, por lo que existen dos posibilidades: que fuera un culto bienal como el atestiguado en los *Himnos órficos* o que fuera uno anual diferente de este pero de características similares.

El otro gran grupo eran las mujeres de Élide, formado por dieciséis sacerdotisas consagradas a Dioniso, cada una procedente de una región. Plutarco habla de ellas en un pasaje que trata un episodio histórico del año 272 a.C. en el que se muestra que, como las Tíades, también eran muy respetadas en toda Grecia. También nos transmite el himno le dirigían a Dioniso para que llegara a ellas «con pie bovino», bajo la invocación ‘Ἀξιε ταῦρε’. El propio Plutarco reflexiona acerca del origen de esta invocación a Dioniso y da tres posibles soluciones: que esté relacionado con el culto de los argivos a Dioniso βουγενής, que a través del himno la divinidad fuera comparada con el salvajismo de un toro o que el símbolo del toro se refiriera a su faceta de dios de la agricultura. Desconocemos el origen de la relación de Dioniso con el toro pero existen más testimonios que la corroboran, como veremos en el capítulo dedicado a los animales (§ 4.2.4).

El último grupo femenino es el de las Clodonas y Mimálonas, bacantes macedonias de las que se conoce poco más que los nombres. La madre de Alejandro, Olimpiade, pertenecía a este grupo de mujeres junto con todas las de la comarca. Eran adeptas a los ritos órfico-dionisiacos y en las celebraciones portaban símbolos típicos como la serpiente, la hiedra, tirso, coronas o el *liknon*. Originalmente estas mujeres eran llamadas Clodonas en época muy antigua, pero adquirieron el sobrenombre de Mimálonas después de fingir que eran hombres en una estratagema militar. Se sabe que se trata de un culto muy antiguo (desde el s. VII a.C.) y que seguía practicándose en época de Alejandro Magno (s. IV a.C.).

Por último, Plutarco atestigua el culto de dos grupos masculinos que podemos relacionar con Dioniso. Sobre el culto de los argivos a Dioniso βουγενής, se desconoce el origen del epíteto ya que no existe ningún mito en el que Dioniso tenga un progenitor con forma de vaca. Aunque es cierto que existen testimonios que verifican el aspecto taurino de Dioniso, carecemos de información sobre una posible ascendencia bovina. El texto de Plutarco informa sobre una parte del rito de los argivos consistente en la invocación a Dioniso

βουγενής para que volviera del Más Allá a través del lago de Lerna. Este lugar se concibe de nuevo como espacio liminar que simboliza la frontera con el mundo de Ultratumba. De hecho, durante el rito los argivos lanzaban a este lago un cordero como sacrificio para el Can Cérbero. En el caso de este rito, el de Queronea menciona su fuente: la obra de un autor llamado Sócrates. El nombre de esta obra coincide con el grupo sacerdotal que comento a continuación: los Hosios. Se trata de un conjunto de cinco sacerdotes de Apolo en Delfos de cargo vitalicio y que se creían descendientes de Deucalión. Colaboraban con los intérpretes de los oráculos y participaban en diferentes ritos. El que los relaciona con Dioniso es el sacrificio que realizaban en el santuario de Apolo mientras las Tíades de Delfos despertaban a Licnites. El sacrificio representaría la muerte del dios, una muerte violenta según el relato órfico, frente a la vuelta a la vida de Dioniso Licnites. En cuanto a la coincidencia en la denominación de este grupo y el de la obra de Sócrates que habla sobre el culto argivo a Dioniso βουγενής, existen dos posibles explicaciones: podría tratarse de dos grupos de sacerdotes similares, adscritos a lugares diferentes (Argos y Delfos), o bien la denominación ‘Hosios’ podría haberse usado de manera genérica para designar a un tipo de sacerdotes que tenían diferentes funciones, entre las que se encontraba, al menos en Argos y Delfos, la participación en el culto de Dioniso.

Por último, hay que destacar que la mayoría de los seguidores de Dioniso son mujeres, lo. Sobre los cultos que encontramos en sus textos, es evidente que conoce mucho mejor o, al menos, aporta datos más concretos y detallados sobre los cultos que conoce más de cerca, los realizados en Beocia. En contraste, las fiestas atenienses quedan en un segundo plano, aludiendo a ellas en menciones aisladas. La única excepción es el caso de las Oscoforias, de las que sí relata concienzudamente el mito etiológico y describe, además, una parte del rito. Sin embargo, su propósito al incluir esta fiesta en su obra es especial, pues se trata de prestigiar a Atenas haciéndola descendiente del héroe Teseo. Por esta razón Plutarco se esmera tanto en ofrecer un relato etiológico racionalizado para las Oscoforias y vinculado al héroe griego, como veremos al comienzo del siguiente capítulo.

3. EPISODIOS MITOLÓGICOS

3. EPISODIOS MITOLÓGICOS

3.1. La función del mito en Plutarco

Pese al gran número de mitos mencionados a lo largo de toda su obra, Plutarco no los consideraba el centro de su trabajo, sino un recurso estético y didáctico que le permitía transmitir su obra a un lector no experimentado. Vernière define la mitología de la obra plutarquea como *une mythologie changeante, où les éléments étiologiques, anecdotiques, et parfois même romanesques et fantaisistes viennent enrichir le thème de base, sans en modifier le sens profond*⁵⁰². Estos relatos hacían cautivadora una obra en la que el autor reflejó sus propias ideas religiosas, filosóficas y morales⁵⁰³. Mediante diferentes exégesis introdujo mitos que debían ser, a la manera platónica, debidamente decodificados por el lector para comprender su verdadero contenido⁵⁰⁴. Pero no fue este el único cometido de la mitología en su trabajo, pues Plutarco superó la función didáctica e introdujo un aspecto innovador, lo que Vernière denomina *Le mythe-incantation*⁵⁰⁵, es decir, el relato mitológico como instrumento de persuasión. Su afán por convencer al lector, en ocasiones superó en importancia a la rigurosidad histórica que, de manera intencionada, quedó a veces relegada a un segundo plano. Consciente de ello, Plutarco se disculpa al comienzo de la biografía de *Teseo*:

⁵⁰² Vernière 1977, 219.

⁵⁰³ Flacelière 1947, 73;

⁵⁰⁴ Por esta razón dice: Χρηστέον δὲ τοῖς μύθοις οὐχ ὡς λόγοις πάμπαν οὔσιν, ἀλλὰ τὸ πρόσφορον ἐκάστου [τὸ] κατὰ τὴν ὁμοιότητα λαμβάνοντας. *Hay que utilizar los mitos no como si fueran totalmente historia, sino tomando de cada uno lo conveniente, según el principio de verosimilitud* (Plut. *Is. et Os.* 374E). Véase Soury 1942, 83-101; Pépin 1976; Vernière 1977, X; Bernabé 1996; Hirsch-Luipold 2014, 171. Sobre el mensaje oculto en los mitos, véase Bernabé 1999a.

⁵⁰⁵ Vernière 1977, 314-317.

T 1 εἴη μὲν οὖν ἡμῖν ἐκκαθαίρομενον λόγῳ τὸ μυθῶδες ὑπακοῦσαι καὶ λαβεῖν ἱστορίας ὅψιν· ὅπου δ' ἂν ἀθάδῶς τοῦ πιθανοῦ περιφρονῇ καὶ μὴ δέχεται τὴν πρὸς τὸ εἰκὸς μεῖξιν, εὐγνωμόνων ἀκροατῶν δεησόμεθα καὶ πράως τὴν ἀρχαιολογίαν προσδεχομένων.

Ojalá lo mítico, depurado con la razón, consintiera tomar también aspecto de historia; porque, si desprecia de manera obstinada lo que es fiel a la realidad y no acepta la unión con lo verosímil, necesitaremos lectores benévolos y que acepten de manera tolerante el relato antiguo.⁵⁰⁶

La denominación más común para este tipo de relatos en la obra plutarquea es el sustantivo μῦθος ‘mito’. Un primer examen del uso de μῦθος da cuenta de la polisemia que entraña el término, ya que no siempre revela una narración fantasiosa. Comienzo con el significado original de μῦθος, palabra de origen incierto — aunque posiblemente sea un término pre-griego⁵⁰⁷ — que aparece por primera vez en los textos homéricos con el sentido de ‘palabra, discurso’⁵⁰⁸. Desde Homero el término evolucionó y comenzó a designar ‘historias fabulosas o irreales’⁵⁰⁹, que es el significado con que lo usamos actualmente. Se trata de un término muy usado por el de Queronea, especialmente en sus *Moralia*⁵¹⁰, para el que nos da su definición en la *Vida de Teseo*. Al finalizar la historia de las Amazonas, que

⁵⁰⁶ Plut. *Thes.* 1,5. Sapere 2015, 78.

⁵⁰⁷ Chantraine (1968-1980, s.v. μῦθος) reflexiona sobre el origen del término y critica las teorías de Walde-Pokorny (1959-1969, 751-752), que proponen un origen popular y expresivo derivado de la onomatopeya μῦ. También Beekes (2010, 976) cree preferible considerarlo pregriego.

⁵⁰⁸ Hom. *Il.* 1,273. Véase Chantraine 1968-1980, s.v. μῦθος.

⁵⁰⁹ Chantraine 1968-1980, s.v. μῦθος.

⁵¹⁰ En las *Vidas* el término μῦθος aparece 19 veces (*Thes.* 15.2, 23.4.2, 23.4.6, 23.5 y 28.2; *Num.* 4.2 y 15.1; *Sol.* 31.6 y 32.1; *Cor.* 6.4; *Lys.* 26.1; *Alex.* 35.10; *Caes.* 9.6 y 48.1; *Agis* 1.1 y 2.5; *Demetr.* 27.4; *Cic.* 41.1; *Art.* 1.4), frente a las 129 apariciones del término que se encuentran en los *Moralia* (*Lib. educ.* 3F; *Aud. poet.* 16C, 17A, 19B y E, 20E, 25D, 26E, 29B, 36D y E; *Adulat.* 54F, 62C, 69D; *Cap. ex inim. ut.* 90D; *Cons. ad Apoll.* 102B, 116C, 120E; *Aet. Rom. et Gr.* 264C, 267D, 268F, 273C, 300B; *Par. min.* 305A, 307E; *Glor. Ath.* 347F, 348A-9 y 12, 348B, 348C; *Is. et Os.* 354B, 355C y D, 358E, 359A, 363D, 365C, 366B, 368D, 374C, 374E, 375B, 376C, 380C; *Pyth. or.* 395C, 398D, 406C; *Def. orac.* 409F-1 y 5, 417E, 418C, 420B-3 y 4, 421A, 423A435D; *Coh. ira* 462B; *Frat. am.* 489B; *Curios.* 515F; *Ser. num. vind.* 557F, 561B-7, 10 y 11, 563B; *Fat.* 568F; *Gen. Socr.* 576C, 580C, 589F, 592E y F; *Quaest. conv.* 613D, 614B, 615A, 661B, 685E, 718A, 727D, 739E, 740B y F, 745D; *Amat.* 749B, 761E, 762A, 763B, 764A; *Ad princ. ind.* 782C-8 y 12; *An seni resp.* 795B-5 y 6, 795E; *Praec. ger. reip.* 798A-3 y 4, 798B, 801D, 803A, 809F; *Herod. mal.* 855D, 874B; *Aet. phys.* 917F; *Fac. lun.* 920B, 940D y F; *Soll. anim.* 967A, 975D, 984D, 985C; *Es. carn.* 993C, 996C; *Stoic. rep.* 1034E; *Stoic. absurd. poet. dic.* 1058C; *Suav. viv. Epic.* 1093A; *Col.* 1124B-3 y 10, 1125A; *Fr.* 112.6; 157.3, 17, 42, 62, 91, 110; 200.8, 47; *Prov. Alex.* 7.2, 9.1, 32.1).

documenta con fuentes que omiten todo detalle fantástico, alude a otra versión de la leyenda narrada en la *Teseida*, leyenda que no cuenta y que rechaza porque es un mito:

T 6 ταῦτα μὲν οὖν ἄξια μνήμης περὶ τῶν Ἀμαζόνων. ἦν γὰρ ὁ τῆς Θησηίδος ποιητῆς Ἀμαζόνων ἐπανάστασιν γέγραφε [...] περιφανῶς ἔοικε μύθῳ καὶ πλάσματι.

Esto es lo que merece ser recordado sobre las Amazonas; pues la sublevación de las Amazonas que ha escrito el poeta de la *Teseida* [...] se parece sin duda al mito y al relato ficticio.⁵¹¹

Define, por lo tanto, μῦθος como una narración de ficción, en contraposición con los sucesos exentos de fantasía y cercanos a la realidad. Esta unión de lo mitológico con lo ficticio aparece también en los *Moralia*⁵¹², aunque la mejor definición quizá sea la de la *Consolatio ad Apollonium*, donde recoge las palabras de Platón cuando contrapone los términos μῦθος y λόγος⁵¹³. Pero esta no es la única acepción del término. Como concluye Sapere (2015, 79-89) en su análisis sobre los usos de la familia léxica de μῦθος en las *Vidas* de Plutarco, además de esta primera acepción del término, existen otras dos, todas ellas extensibles también a los *Moralia*. La segunda sería la equivalente a ‘mentira’, con un sentido claramente negativo hacia el mito que se cuenta y peyorativo hacia el emisor de dicho relato⁵¹⁴. Estas dos acepciones de μῦθος a veces se superponen y resulta difícil diferenciarlas puesto que un relato inverosímil puede ser también falso⁵¹⁵.

Por último, Sapere distingue un uso de μῦθος referido a creencias tan antiguas cuyo contenido se encuentra a caballo entre la fantasía y la realidad. Pese a ello, Plutarco las usa porque constituyen el origen de ciertas tradiciones locales que le inspiran respeto⁵¹⁶. Además de estos tres usos señalados por Sapere, en los *Moralia* aparece un cuarto significado de

⁵¹¹ *Thes.* 28,2.

⁵¹² Así define, por ejemplo, la poesía en *Aud. poet.* 16C: οὐκ ἴσμεν δ' ἄμυθον οὐδ' ἀψευδῆ ποίησιν «No conocemos poesía exenta de mito y de mentiras».

⁵¹³ *Pl. Grg.* 523a (en *Plut. Cons. ad Apoll.* 120E): “ἄκουε δὴ,” φασί, “μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἡγήσῃ, ὥς ἐγὼ οἶμαι, μῦθον, ἐγὼ δὲ λόγον· «Escucha entonces, dice, un relato muy hermoso que tú pensarás, yo creo, que es un mito y yo, que es una historia real». La misma oposición se encuentra en *Plut. Def. orac.* 421A.

⁵¹⁴ Entre otros ejemplos: *Mar.* 36,10; *Pyth. or.* 395C; *Def. orac.* 435D.

⁵¹⁵ Así ocurre en el pasaje comentado anteriormente sobre las amazonas (*Thes.* 28,2) o en *Glor. Ath.* 348A, donde encontramos otra definición de μῦθος: ὁ δὲ μῦθος εἶναι βούλεται λόγος ψευδῆς ἑοικὼς ἀληθινῷ «El mito quiere ser un relato falso que parezca verídico».

⁵¹⁶ Entre otros ejemplos: *Sull.* 7,6; *Aet. rom.* 268D; *Aet. gr.* 295E; *Def. orac.* 409E.

μῦθος que recoge el valor original del término, es decir, el significado de ‘palabra, discurso’. Este valor se encuentra únicamente en citas de autores antiguos⁵¹⁷.

Además de μῦθος, Plutarco emplea numerosos derivados y compuestos del término para referirse a las historias que incluye en su obra. El adjetivo derivado μυθικός ‘con características de mito’, y su adverbio correspondiente μυθικῶς, no son frecuentes⁵¹⁸. Tampoco lo es el sustantivo derivado con el sufijo resultativo -εσμα, μύθεσμα ‘historia’⁵¹⁹. Sí resulta muy productivo, en cambio, el otro adjetivo derivado, μυθῶδης (con el mismo sentido que μυθικός), tanto en *Vidas* como en *Moralia*⁵²⁰. En cuanto a los compuestos, destacan los formados con λόγος, especialmente μυθολογία —que Plutarco usa como sinónimo de ‘relato fantástico’⁵²¹— y μυθολογέω ‘contar historias’ protagonizadas por dioses o referentes a un pasado remoto y difícil de comprobar⁵²². Estos compuestos con λόγος adquieren el sentido de ‘relato o discurso contado por alguien’, aunque en la práctica tienen el mismo significado

⁵¹⁷ Por ejemplo, en tres citas de Eurípides: *Adulat.* 62C, 69D y *Cons. ad Apoll.* 102B. En estos ejemplos el sustantivo μῦθος va acompañado de adjetivos positivos como εὐμενής ‘benévolo, favorable’ o del nombre ἀλήθεια ‘verdad, realidad’ en genitivo. El significado que adquiere el μῦθος destaca por su verdad y utilidad, un sentido contrario al uso general del término en Plutarco.

⁵¹⁸ Tan solo hay dos menciones en *Vidas* (*Marc.* 17,2; *Comp. Demetr. Ant.* 3,2) y siete en *Moralia* (*Aet. gr. et rom.* 264E; *Par. min.* 314C; *Quaest. conv.* 628B, 671B; *Fac. lun.* 926E; *Fr.* 157, 31).

⁵¹⁹ Aparece cuatro veces en las *Vidas* (*Cam.* 5,6; *Per.* 39,2; *Cor.* 32,5; *Mar.* 11,10) y tres en *Moralia* (*Aud. poet.* 28E; *Is. et Os.* 358E; *E ap. Delph.* 389A).

⁵²⁰ Cuenta doce apariciones en *Vidas* (*Thes.* 1,5; *Rom.* 2,4, 4,3, 12,6, 21,8 y 25,4; *Num.* 15,6; *Sol.* 32,4; *Cam.* 22,3, 33,3; *Mar.* 36,10; *Art.* 6,9) y veintiuna en *Moralia* (*Aud. poet.* 15F-4 y 13, 16F, 17C; *Mul. virt.* 247F, 248B, 248D; *Fort. Rom.* 321B; *Is. et Os.* 353E, 365D, 369F, 376E; *Pyth. or.* 406E; *Def. orac.* 424B; *Gen. Socr.* 589F; *Quaest. conv.* 641B, 675E; *Sol. anim.* 984F; *Suav. viv. Epic.* 1104C, 1105B; *Lib. et aegr.* 6.38).

⁵²¹ Lo que Plutarco denomina μυθολογία a veces tiene connotaciones positivas, puesto que forma parte del pasado legendario de un pueblo (como en el caso de *Teseo* 34,2), y otras remite a una historia excesivamente fantasiosa y, por lo tanto, negativa (como sucede en *Is. et Os.* 370C). No obstante, es importante resaltar aquí que para Plutarco, aunque todos los pueblos tienen una mitología propia (en *Is. et Os.* comenta, por ejemplo, la de Evémero en 360A, la de los magos en 370C o de la de los egipcios en 379E), la más perfecta es la griega, ya que las otras siempre derivan en el ateísmo o en la superstición. Las apariciones de μυθολογία en *Moralia* son: *Aud. poet.* 14E, 16B; *Tuend. san.* 133F; *Is. et Os.* 360A, 370C, 379E; *Def. orac.* 417B; *Quaest. conv.* 614D; *Amat.* 762A; *Herod. mal.* 857E. En *Vidas* tan solo en *Thes.* 34,2.

⁵²² El verbo μυθολογέω es muy productivo tanto en las *Vidas* (*Thes.* 20,3; *Rom.* 20,6; 28,4 y 7; *Comp. Thes. et Rom.* 6,7; *Lyc.* 30,2; *Num.* 4,5 y 6; 13,4; 15,3; *Comp. Lyc. et Num.* 1,5; *Publ.* 8,8; *Cam.* 20,6; *Cor.* 38,1; *Tim.* 8,8; *Pel.* 16,6; *Lys.* 28,4; *Sull.* 7,6; *Cim.* 10,7; *Sert.* 9,8; *Agis et Cleom.* 24,3) como en *Moralia* (*Lib. educ.* 9E; *Aud. poet.* 20C; *Mul. virt.* 245D; *Aet. rom. et gr.* 266F, 268D, 276B, 278F, 286C, 293D, 295E; *Is. et Os.* 355B, 360F, 364B, 367D y E; 370C, 373A y C, 376C, 378B; *Def. orac.* 409E, 421E, 422C, 429F; *Frat. am.* 483C; *Garr.* 504D; *Quaest. conv.* 731F; *Amat.* 761E; *Fac. lun.* 934F, 941A; *Prim. frig.* 953A; *Soll. anim.* 974E, 984A; *An. procr.* 1026C; *Lib. et aegr.* 6.30; *Fr.* 112,5).

que μῦθος⁵²³. Resulta curioso que μυθολόγος ‘el que cuenta historias’ tan solo aparezca una vez⁵²⁴, como ocurre también con μυθολόγημα ‘historias contadas’, también con el sufijo resultativo -ημα⁵²⁵. Otros compuestos que aparecen, aunque muy poco, son los formados con ποιέω. Los menciona Plutarco con el sentido de crear una historia alejada de la realidad: μυθοποίημα ‘relato creado’, μυθοποιία ‘acción de componer historias’ y μυθοποιέω ‘componer historias’⁵²⁶. Por último están los compuestos en los que μῦθος aparece en segunda posición, que son los más escasos: ἄμυθος ‘verosímil’⁵²⁷, ἀκριτόμυθος ‘confuso, difícil de interpretar’⁵²⁸, φιλόμυθος ‘amante de los mitos’⁵²⁹, μυθογράφος ‘el que escribe relatos’⁵³⁰, παραμυθέω ‘controlar, moderar’⁵³¹ y ἐγγαστριμύθος ‘ventrílocuo’⁵³².

En cuanto a los mitos en los que interviene Dioniso, resulta curioso que sean tan pocos teniendo en cuenta el gran número de referencias hechas a lo dionisiaco en *Vidas* y, especialmente, en *Moralia*.

3.2. Mitos

3.2.1. El desmembramiento de Dioniso a manos de los Titanes

Para analizar este mito órfico, que podría estar ya atestiguado en el s. VI a.C.⁵³³, he omitido la primera parte del relato, en la que se narra la sucesión de generaciones de dioses hasta Zeus, para ceñirme a los pasajes en los que aparece Dioniso; es decir, desde su nacimiento hasta el final del mito, que correspondería con lo que Brisson denomina el

⁵²³ Sapere 2015, 80 y n. 5.

⁵²⁴ *Sol. anim.* 968F.

⁵²⁵ *Thes.* 14,2.

⁵²⁶ Solo aparecen una vez en *Moralia*: *Aud. poet.* 17A, *Glor. Ath.* 348A y *Fr.* 173,3.

⁵²⁷ *Aud. poet.* 16C.

⁵²⁸ *Aud. poet.* 35C y *Fr.* 207,4.

⁵²⁹ *Aud. poet.* 30D.

⁵³⁰ En este caso se refiere a los poetas: *Thes.* 1,3 y *Sol. anim.* 984A.

⁵³¹ Este compuesto parece conservar el significado original de μῦθος: *Praec. ger. reip.* 820A.

⁵³² Como el anterior, también conserva el significado primero de μῦθος: *Def. orac.* 414E.

⁵³³ Sobre esta datación, véase Bernabé 2003b; 2008b, 599-601 con bibliografía.

*Corpus Dionisiacum*⁵³⁴. Mi propósito es reunir y presentar, en la medida de lo posible, una sucesión coherente de los diferentes episodios de este mito que encontramos en la obra plutarquee. Casi todos ellos han sido ya estudiados por separado pero todavía no han sido analizados de manera conjunta salvo en Bernabé (1996, 75-76).

Para la reconstrucción del mito sigo la propuesta de Bernabé (2003, 193-201) sobre el pasaje de Proclo que introduce a Sémele como segunda madre de Dioniso⁵³⁵, que queda en cinta tras ingerir una pócima en la que se ha mezclado el corazón del dios. West considera que este episodio fue añadido a las *Rapsodias*⁵³⁶ por una fuente tardía que trataría de conciliar la versión órfica en la que Dioniso es hijo de Perséfone con la no órfica. Frente a esta, defiende la versión de Fírmico como verdadera⁵³⁷, según la cual el corazón del dios es introducido en una estatua de yeso que cobraría vida convirtiéndose en Dioniso⁵³⁸. Bernabé y Rudhardt afirman, sin embargo, que la versión de Sémele pertenece a las *Rapsodias*⁵³⁹. Me sumo a los argumentos que aporta Bernabé al respecto (2003, 198, 199) y considero dos de ellos de suma importancia para ratificar la pertenencia de este pasaje a la versión órfica del nacimiento de Dioniso. Uno de ellos es que Dioniso recibe el epíteto cultural ‘de dos madres’ en diversas fuentes como Eurípides, Ovidio (*bimatrem*) o Nono de Panópolis⁵⁴⁰, por lo que la versión debía de ser conocida desde antiguo, ya que no hay ningún otro mito que cuente una doble ascendencia materna de Dioniso. El segundo argumento viene a demostrar que el episodio final en el que Hipta recoge a Dioniso del muslo de Zeus para cuidarlo no tendría sentido si el pasaje precedente no fuera el de Sémele. Esta es la versión del mito que Plutarco nos ha transmitido, que sería la que circulaba en su época.

Uno de los rasgos generales que hay que destacar es que dichos pasajes se encuentran muy dispersos en la obra. Tan sólo tenemos breves alusiones a partes concretas de éste, a excepción del pasaje *De esu carnium* I 996B-C, que relata brevemente la esencia de este

⁵³⁴ Brisson 1995, 481-499. Sobre las características de las diferentes teogonías órficas, véase el completo capítulo de Bernabé 2008a, 291-324.

⁵³⁵ *OF* 327: Il. *Lyd. De mens.* 4, 51 (107, 10 Wunsch) || *Procl. Hymn.* 7, 11 ss. || *Hygin. fab.* 167 (139 Marshall).

⁵³⁶ Sobre esta denominación, véase West (1983, 68 n. 1) y Bernabé (2003, 107ss.).

⁵³⁷ West 1983, 162s.

⁵³⁸ *OF* 325: Iul. Firm. *Mat. De err.* 6, 4 (89 Turcan). Véase también Bettini 1993.

⁵³⁹ Bernabé 1998b y Rudhardt 2002.

⁵⁴⁰ *digonos* en Eur. *Hipp.* 560; *bimatrem* en Ov. *Met.* 4, 12; *dissotokos* en Nonn. *Dion.* 1, 4. Véase al respecto Bernabé 2003, 199 n. 213.

relato mitológico⁵⁴¹, aunque, no en su totalidad. Un pasaje que podemos considerar introductorio es el de *Defectu oraculorum* 421B-C porque contextualiza el mito al que nos referimos y nos sitúa geográficamente en Delfos. En el pasaje habla Cleómbroto, un espartano que dedica su vida a viajar. Cuenta la historia de un curioso extranjero, un hombre culto del que se nos dice que tenía poderes proféticos y que

T 48 εἰς δὲ μαντικὴν ἐνεπνεῖτο μίαν ἡμέραν ἔτους ἐκάστου καὶ προεθέσπιζε κατιῶν ἐπὶ θάλατταν, ἐπεφοίτων δὲ καὶ δυνάσται καὶ γραμματεῖς βασιλέων εἴτ' ἀπήεσαν. ἐκεῖνος οὖν τὴν μαντικὴν ἀνῆγεν εἰς δαίμονας· πλεῖστον δὲ Δελφῶν λόγον εἶχε καὶ τῶν λεγομένων περὶ τὸν Διόνυσον ἐνταῦθα καὶ δρωμένων ἱερῶν οὐδενὸς ἀνήκοος ἦν, ἀλλὰ κάκεῖνα δαιμόνων ἔφασκεν εἶναι πάθη μεγάλα καὶ ταῦτα δὴ τὰ περὶ <τὸν> Πύθωνα.

un día al año se inspiraba para la mántica y predecía bajando hacia el mar; e iban y venían señores y escribas de reyes y después se marchaban. Así pues, aquel atribuía la mántica a los dioses. Sentía un gran respeto por Delfos y no desconocía nada de las historias sobre Dioniso ni de los cultos que allí se realizaban, sino que afirmaba que esas también eran grandes vivencias de dioses, y también lo eran las relativas a Pitón.⁵⁴²

Es posible que los relatos sobre Dioniso en Delfos (τῶν λεγομένων περὶ τὸν Διόνυσον) fueran aquellos que narraban el origen del culto del dios allí. Probablemente un culto dionisiaco se instauró allí como una práctica religiosa complementaria a las celebradas en honor de Apolo. Como ocurría en muchas otras ciudades griegas, el culto de Dioniso estaba limitado a unos días concretos cada cierto tiempo. Es plausible que este culto se extendiera hasta el templo de Delfos. Otra posibilidad, a mi juicio más probable, es que el culto esté relacionado con el enterramiento de los restos de Dioniso en el Parnaso⁵⁴³. En *Is. et Os.* 365A Plutarco alude precisamente a las historias sobre el culto que surge en torno a la tumba de Dioniso en Delfos⁵⁴⁴. Estos relatos, que podrían constituir el mito etiológico de dicho culto, los denomina Τιτανικά y Νυκτέλια:

⁵⁴¹ Vernant 1991, 74-75; Bernabé 1996, 75-76; 2008a, 594-595.

⁵⁴² Plut. *Def. orac.* 421B-C.

⁵⁴³ Piérart 1996.

⁵⁴⁴ Fracelière 1974, 189; Pordomingo Pardo y Fernández Delgado 1995, 391.

T 40 ὁμολογεῖ δὲ καὶ τὰ Τιτανικά καὶ Νυκτέλια τοῖς λεγομένοις Ὀσίριδος διασπασμοῖς καὶ ταῖς ἀναβιώσεσι καὶ παλιγγενεσίαις· ὁμοίως δὲ καὶ τὰ περὶ τὰς ταφάς. Αἰγύπτιοι τε γὰρ Ὀσίριδος πολλαχοῦ θήκας, ὥσπερ εἴρηται, δεικνύουσι, καὶ Δελφοὶ τὰ τοῦ Διονύσου λείψανα παρ' αὐτοῖς παρὰ τὸ χρηστήριον ἀποκεῖσθαι νομίζουσι, καὶ θύουσιν οἱ ὅσοι θυσίαν ἀπόρρητον ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀπόλλωνος, ὅταν αἱ Θυιάδες ἐγείρωσι τὸν Λικνίτην.

Y las historias sobre los Titanes y las Nictelias son similares a los desmembramientos, resurrecciones y reencarnaciones que se cuentan de Osiris; y lo mismo con lo relativo a las tumbas. Pues los egipcios muestran en muchas partes tumbas de Osiris, como se ha dicho, y los de Delfos creen que los restos de Dioniso reposan con ellos, junto al oráculo; y los Hosioi realizan un sacrificio secreto en el templo de Apolo cuando las Tíades despiertan a Licnites.⁵⁴⁵

El texto de Plutarco da a entender que las Τιτανικά y las Νυκτέλια referían historias sobre desmembramientos y resurrecciones similares a los del mito de Osiris⁵⁴⁶. Unas historias, por lo tanto, relacionadas con los Titanes y en las que se cuenta el desmembramiento y la resurrección de una divinidad. Estaríamos hablando del mito órfico del desmembramiento de Dioniso a manos de los Titanes. El término Τιτανικά, por lo tanto, se referiría aquí a la parte central del mito en la que Zeus entrega a su hijo Dioniso el poder sobre el resto de dioses. Los Titanes, celosos del pequeño, planean engañarlo con ciertos juguetes para despedazarlo, cocinarlo y comérselo (*OF* 302, 306). Las *Nictelias*, un término general referido a los rituales nocturnos, aunque no necesariamente estaban vinculados a rituales órficos, sí eran muy frecuentes en el ámbito dionisiaco. Además, no es el único caso en el que aparecen en un contexto órfico, pues en el siguiente texto, *E ap. Delph.* 389A, leemos el epíteto Nictelio como uno más de los nombres rituales del Dioniso órfico.

Pero este no es el único episodio del mito al que alude el texto. La mención de la tumba de Dioniso en Delfos es la que, según el relato, Zeus encargó hacer a Apolo después de enterarse de la muerte de su hijo. Después de inhumar sus restos, Zeus se encarga de revivir a Dioniso (*OF* 326). Es este el simbolismo que esconde el ritual secreto que realizan los sacerdotes del templo (οἱ ὅσοι) en el que las Tíades despiertan a Dioniso Licnites. El

⁵⁴⁵ Plut. *Is. et Os.* 365A

⁵⁴⁶ Según el relato egipcio, Osiris fue descuartizado por Set, quien esparció los pedazos por todo el país. Isis los recuperó y les devolvió la vida con ayuda de Neftis y Anubis (Bernabé 2008b, 306). Festugière asume que la historia de Dioniso es copiada de la de Osiris, véase Festugière 1935. En contra, West 1983, 141.

despertar del dios podría simbolizar su renacimiento y su subida del mundo de los muertos⁵⁴⁷. El paralelismo que hace el queronense entre los misterios órfico-dionisiacos y los de Osiris responde a la tendencia del autor al sincretismo de diferentes cultos místéricos como si todos respondieran a una sola realidad⁵⁴⁸. Además, el término *παλιγγενεσίαις* nos lleva a pensar en un rito órfico⁵⁴⁹.

Vuelve a mencionarse el mito en *De E apud Delphos* 389A, donde se habla del contenido alegórico que entrañan algunos textos y mitos entre los que se encuentra el mito de Dioniso y los Titanes:

T 44 κρυπτόμενοι δὲ τοὺς πολλοὺς οἱ σοφώτεροι τὴν μὲν εἰς πῦρ μεταβολὴν Ἀπόλλωνά τε τῇ μονώσει Φοῖβόν τε τῷ καθαρῷ καὶ ἀμιάντῳ καλοῦσι. τῆς δ' εἰς πνεύματα καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ φυτῶν ζώων τε γενέσεις τροπῆς αὐτοῦ καὶ διακοσμήσεως τὸ μὲν πάθημα καὶ τὴν μεταβολὴν διασπασμὸν τινα καὶ διαμελισμὸν αἰνίττονται. Διόνυσον δὲ καὶ Ζαγρέα καὶ Νυκτέλιον καὶ Ἰσοδαίτην αὐτὸν ὀνομάζουσι καὶ φθοράς τινας καὶ ἀφανισμοὺς εἶτα δ' ἀναβιώσεις καὶ παλιγγενεσίας, οἰκεῖα ταῖς εἰρημέναις μεταβολαῖς αἰνίγματα καὶ μυθεύματα περαίνουσι,

Y los más sabios, ocultándose a la mayoría, llaman Apolo a la transformación en fuego por su singularidad, y Febo por su carácter puro y sin mancha; y se menciona enigmáticamente el suceso y la transformación del cambio y su ordenación en viento, agua, tierra, astros y la generación de plantas y animales como un desgarramiento y desmembración; además lo llaman Dioniso, Zagreo, Nictelio e Isodetes, y relatan ciertas muertes y desapariciones, además de resurrecciones y renacimientos propios de los cambios que se han mencionado, como si fueran adivinanzas y cuentos.⁵⁵⁰

Se trata de un testimonio interesante sobre la descripción de un ritual órfico, como indican dos de los epítetos que aparecen en el pasaje, Zagreo e Isodaites, muy raros en literatura⁵⁵¹. La terminología empleada pertenece al ámbito ritual y se emplea con un uso alegórico, como *διαμελισμὸν* ‘desmembramiento’, *αἰνίττονται* ‘mencionan enigmáticamente’,

⁵⁴⁷ Kern 1920, 57; Nilsson 1957, 41; Casadio 1994a, 247 n. 39; Jiménez San Cristóbal, 2007b y 2008, 1481ss.

⁵⁴⁸ Bernabé 2001, 9.

⁵⁴⁹ Bernabé 1996b, 81s.; Casadio 1996, 210s.

⁵⁵⁰ Plut. *E ap. Delph.* 389A.

⁵⁵¹ Harrison 1922, 481; West 1983a, 154; Jiménez San Cristóbal 2008, 767-770; Planchas Gallarte (en prensa). Sobre el ditirambo véase Santamaría 2003, 338-340.

φθοράς ‘muertes’, παλιγγενεσίας ‘renacimientos’ o αινίγματα ‘enigma, adivinanza’⁵⁵². Los acontecimientos de la muerte del dios en el mito y a su posterior renacimiento gracias a Zeus simbolizan de nuevo la muerte y el resurgir de la vida, como en el pasaje anterior. Pero en su interpretación del mito Plutarco va más allá, como siempre, buscando el sentido más profundo. El pasaje acude al mito para desarrollar su exégesis naturalista.

Llegamos al testimonio del tratado *De esu carnium*, el que mejor documenta el mito de los Titanes en toda la obra del queronense:

T 67 οὐ χεῖρον δ' ἴσως καὶ προανακρούσασθαι καὶ προαναφωνῆσαι τὰ τοῦ Ἐμπεδοκλέους· *** ἀλληγορεῖ γὰρ ἐνταῦθα τὰς ψυχάς, ὅτι φόνων καὶ βρώσεως σαρκῶν καὶ ἀλληλοφαγίας δίκην τίνουσαι σώμασι θνητοῖς ἐνδέδενται. καίτοι δοκεῖ παλαιότερος οὗτος ὁ λόγος εἶναι· τὰ γὰρ δὴ περὶ τὸν Διόνυσον μεμυθευμένα πάθη τοῦ διαμελισμοῦ καὶ τὰ Τιτάνων ἐπ' αὐτὸν τολμήματα, κολάσεις τε τούτων καὶ κεραυνώσεις γευσάμενων τοῦ φόνου, ἡνιγμένος ἐστὶ μῦθος εἰς τὴν παλιγγενεσίαν· τὸ γὰρ ἐν ἡμῖν ἄλογον καὶ ἄτακτον καὶ βίαιον οὐ θεῖον ἀλλὰ δαιμονικὸν οἱ παλαιοὶ Τιτᾶνας ὠνόμασαν, καὶ τοῦτ' ἔστι κολαζομένους καὶ δίκην δίδοντας (τίνοντας).

Tal vez no estaría mal recordar y pronunciar lo que dijo Empédocles.*** Pues en este punto explica que las almas, que expían la culpa por el asesinato, la ingestión de carne y el hecho de devorarse entre ellos mismos, están sujetas a cuerpos mortales. En realidad esta idea parece ser más antigua pues el sufrimiento del desmembramiento que se cuenta sobre Dioniso y las osadías que los Titanes llevaron a cabo en su contra, los castigos de estos fulminados por el rayo tras haber probado su sangre, se trata de un mito enigmático/alegórico sobre la palíngenesia. Pues lo que hay en nosotros de irracional, desordenado, violento, lo no divino y lo demoníaco, los antiguos lo llamaron ‘Titanes’, esto es ‘que son castigados y pagan condena’ (τίνοντας).⁵⁵³

Comienza atribuyendo a Empédocles la teoría de la transmigración de las almas, que están atadas a cuerpos mortales porque han de pagar el castigo por derramar sangre y comer carne. Plutarco cree que en su explicación Empédocles se refiere al mito de los Titanes y por eso lo explica a continuación, recordando el carácter antiguo de esta doctrina como argumento de autoridad. Es aquí donde se inserta el mito. Los Titanes, después de

⁵⁵² Sobre αἰνίγμα y αἰνίττομαι, véase Bernabé 1999a.

⁵⁵³ Plut. *Es. carn.* I 996 C.

desmembrar y devorar a Dioniso, son fulminados por Zeus (*OF* 318). No solo de esto nos habla el texto, sino que introduce una parte muy importante del mito: la antropogonía. Se cuenta que la raza humana procede de una mezcla de tierra y un componente divino. La tierra es la responsable de nuestra naturaleza mortal; el componente divino procede de los Titanes, por un lado, y de Dioniso, por otro, ya que los Titanes devoraron al dios. Cuando fueron fulminados, de sus cenizas y de la tierra nacieron los hombres. La antropofagia de los Titanes fue la causante de la culpa que después heredarían los hombres. Nuestro componente ἄλογον, ἄτακτον y βίαιον procede de los Titanes. Plutarco refuerza la idea de la culpa heredada mediante la explicación etimológica de Τιτᾶνες, término que hace derivar de τίτειν (de ahí τίνοντας ‘quienes han de ser castigados’), procedimiento del que tanto gusta el queronense. A esta antigua naturaleza titánica del hombre, procedente del mito de la antropogonía órfica, ya parece referirse Platón en las *Leyes*⁵⁵⁴. Según él, los órficos impusieron estas estrictas normas rituales y doctrinales como castigo con el fin de la purificación del alma⁵⁵⁵.

Finalmente, llegamos al último texto, el único extraído de las biografías: *Caesar* 9,4. Este es el único testimonio que tenemos de la celebración de ritos órficos en Roma. No obstante, como veremos en otro apartado (§ 2.2.6), la interpretación que hace Plutarco es errónea. En el pasaje Plutarco cuenta que en el templo de la diosa que los romanos llaman *Bona Dea* y que recibe distintos nombres por otros pueblos, *los griegos creen que es una de las madres de Dioniso, la que no debe ser mencionada* (ἄρρητον). En este templo las mujeres celebraban unos ritos místicos muy similares a los órficos, pero no los mismos; no obstante, conocen y emplean el mito órfico:

T 12 Ἔστι δὲ Ῥωμαίοις θεὸς ἣν Ἀγαθὴν ὀνομάζουσιν, ὥσπερ Ἕλληνες Γυναικεῖαν, καὶ Φρύγες μὲν οἰκειούμενοι Μίδα μητέρα τοῦ βασιλέως γενέσθαι φασί, Ῥωμαῖοι δὲ νύμφην δρυάδα Φαύνῳ συνοικήσαν, Ἕλληνες δὲ τῶν Διονύσου μητέρων τὴν ἄρρητον. ὅθεν ἀμπελίνους τε τὰς σκηναὶς κλήμασιν ἐορτάζουσαι κατερέφουσι, καὶ δράκωνιερὸς παρακαθίδρυνται τῇ θεᾷ κατὰ τὸν μῦθον. ἄνδρα δὲ προσελθεῖν οὐ θέμις οὐδ' ἐπὶ τῆς οἰκίας γενέσθαι τῶν ἱερῶν ὀργανισμένων, αὐταὶ δὲ καθ' ἑαυτὰς αἱ γυναῖκες πολλὰ τοῖς Ὀρφικοῖς ὁμολογοῦντα δρᾶν λέγονται περὶ τὴν ἱερουργίαν.

⁵⁵⁴ Plat. *Leg.* 701b (*OF* 37 I), una hipótesis ampliamente aceptada, aunque no unánime. Sobre la problemática del texto de Platón, véase Bernabé (2011, 147ss.) con bibliografía.

⁵⁵⁵ Plat. *Crat.* 400c. Véase también Burkert 1987a, 402.

Tienen los romanos una divinidad a la que llaman Bona Dea. La misma que los griegos llaman Ginecea, los frigios, apropiándose, dicen que era la madre del rey Midas, los romanos que era una ninfa dríade que vivía con Fauno, y los griegos que de las madres de Dioniso era la que no debe ser mencionada. De ahí que las que celebran su fiesta cubran sus tiendas con ramas de vid y se coloque junto a la diosa una serpiente sagrada, según el mito. Y no es lícito que los hombres se acerquen ni que estén en la casa al celebrar las sagradas ceremonias religiosas. Y las propias mujeres cuentan que lo que hacen en los actos religiosos se parece mucho a los de los órficos.⁵⁵⁶

La referencia a τῶν Διονύσου μητέρων «las madres» de Dioniso alude al único mito en el que el dios tiene dos progenitoras, Perséfone y Sémele: el mito de los Titanes. Al comienzo del relato, se cuenta que Zeus viola a su hija Perséfone y de la unión nace Dioniso, por lo que es su primera madre (*OF* 280-283). Tras el episodio de los Titanes, Zeus manda enterrar a su hijo y después lo devuelve a la vida. Para ello, le da a Sémele una pócima con el corazón de Dioniso molido —el único órgano que no devoraron los Titanes— para que se quede embarazada. Hera engaña a Sémele para que le pida a Zeus que se una con ella con la misma intensidad que con su esposa pero, al ser mortal, muere fulminada (*OF* 327), así que Zeus debe culminar la gestación de Dioniso en su muslo (*OF* 328). Por eso Dioniso tiene dos madres, Perséfone y Sémele, aunque nace tres veces. Cuando nace, Zeus lo entrega a Hipta en una cesta atada con una serpiente para que lo cuide (*OF* 329). Por eso los símbolos de la fiesta de las mujeres que describe Plutarco son, κατὰ τὸν μῦθον «según el mito», sarmientos (la rama de la cepa de vid), planta que representa por antonomasia a Dioniso y lo dionisiaco, y una serpiente como la que lo rodeaba al nacer. No es el único pasaje en el que se mencionan estos elementos como parte de celebraciones báquicas y ritos órficos. También en la vida de Alejandro se cuenta que Olímpíade, la madre del emperador, era adepta a estas celebraciones, como acostumbraban las mujeres de Macedonia, y que solía portar grandes serpientes, la hiedra o el liknon. Nos habla, por lo tanto, de dos celebraciones muy parecidas: una, la de la vida de Alejandro, perteneciente al s. IV a.C. y a la que sí inserta en el ámbito órfico-dionisiaco; y otra contemporánea de Plutarco que, pese a los elementos y características similares a la anterior, afirma que no es órfica.

⁵⁵⁶ Plut. *Caes.* 9.4.

Vemos, finalmente, que estas alusiones son breves y aparecen de manera muy dispersa en la obra. No obstante, presentan cierta cohesión entre ellas y podemos reconstruir partes de la versión del mito que Plutarco conocía. El pasaje de *Def. orac.* 421B-C contextualiza el mito de Dioniso en Delfos y las celebraciones que allí se llevaban a cabo. Posiblemente y de acuerdo con el mito, se trataría de rituales órficos. En *Is. et Os.* 364F-365A compara el relato del desmembramiento de Dioniso con el de Osiris, mencionando distintos episodios de la narración órfica en comparación con la egipcia, como el desmembramiento del dios, la ubicación de la tumba de Dioniso en Delfos o el episodio de su renacimiento — conmemorado en el templo por los sacerdotes y las Tíades cuando despiertan a Dioniso Licnites—. Vuelve a mencionar los episodios del desmembramiento, la muerte y la vuelta a la vida del dios en *E ap. Delph.* 389A a través de una exégesis naturalista que, según él, subyace al mito y que los antiguos poetas narraron enigmáticamente. Pero sin duda el pasaje que más detalles nos proporciona sobre la muerte de Dioniso es *Es. carn.* I 996C. Aquí Plutarco desarrolla la teoría de la palingenesia acudiendo al mito antropogónico órfico, causa de la mancha titánica que heredamos los mortales. Por eso estamos condenados a purificar nuestra *antigua naturaleza titánica*, expresión que, por cierto, encontrábamos ya en Platón⁵⁵⁷. Por último, la vida de *Caes.* 9,4 menciona a las dos madres de Dioniso y habla especialmente de Perséfone, ocultando su nombre puesto que es la *inefable*. Si aceptamos la interpretación de la simbología de la fiesta de las mujeres que aquí se describe, estas líneas estarían refiriendo el final del mito, es decir, el episodio en el que Zeus entrega a Hipta su hijo Dioniso metido en una cesta y envuelto en una serpiente. Estas celebraciones y aquellas en las que participaba Olimpiade eran muy similares, según Plutarco, probablemente porque comparten elementos referentes a este último episodio del mito que, por lo tanto, sería conocido ya en el s. IV a.C. y será recogido posteriormente en las *Rapsodias*.

Por lo tanto, la versión del mito que conocía Plutarco o, al menos, la que refleja en sus textos, es la de las *Rapsodias*, que era la que circulaba en aquel momento y la que trabajaron los neoplatónicos. Además, hay que destacar su gran interés por la palingenesia, mucho más frecuente en los pasajes analizados que cualquier otro de los temas del mito. Por último, su tendencia al sincretismo y a la exégesis naturalista, simbólica o etimológica podría deberse a la naturaleza enigmática que atribuye a todos los mitos ya que no concibe el mito sin un

⁵⁵⁷ Pl. *Leg.* 701b-c.

mensaje oculto detrás. Un recurso que ya empleó Platón, aunque no tan habitualmente como Plutarco⁵⁵⁸.

3.2.2. Las hijas de Minias

Plutarco relata parte de este mito como origen de la celebración de las Agrionias. Aunque sabemos que fue tratado por Corina, una poetisa beocia del s. V a.C., y por Nicandro, s. II a.C., solo se nos ha transmitido a través de tres versiones en prosa —la de Plutarco habla sobre las de Queronea⁵⁵⁹; las de Eliano y Antonino Liberal describen las de Orcómeno⁵⁶⁰— y una versión poética de Ovidio⁵⁶¹. Minias es el héroe epónimo de los minias, nombre que recibían los habitantes de Orcómeno, donde se dice que fue rey en época homérica⁵⁶². Numerosas genealogías beocias se relacionaban con Minias para asegurarse un pasado legendario; de hecho, muchos de los argonautas se consideraban descendientes de sus hijas⁵⁶³. En este apartado me centraré únicamente en la parte del mito en la que se narra el crimen cometido por las miníades, puesto que es la única información que aporta Plutarco sobre el mito⁵⁶⁴:

T 29 ‘Τίνες οἱ παρὰ Βοιωτοῖς Ψολόεις καὶ τίνες αἱ Ὀλεῖαι,’ τὰς Μινύου θυγατέρας φασὶ Λευκίππην καὶ Ἀρσινόην καὶ Ἀλκαθόην μανείσας ἀνθρωπίνων ἐπιθυμῆσαι κρεῶν καὶ διαλαχεῖν περὶ τῶν τέκνων· Λευκίππης λαχούσης παρασχεῖν Ἴππασον τὸν υἱὸν διασπάσασθαι· κληθῆναι τοὺς μὲν ἄνδρας αὐτῶν δυσειματοῦντας ὑπὸ λύπης καὶ πένθους ‘Ψολόεις’, αὐτὰς δ’ ‘Ὀλείας’ οἷον ὀλοάς· καὶ μέχρι νῦν Ὀρχομένιοι τὰς ἀπὸ τοῦ γένους οὕτω καλοῦσι.

⁵⁵⁸ Bernabé (1999a, 193s.) afirma que la diferencia a este respecto entre Platón y Plutarco es que Platón nunca atribuye contenido enigmático a los mitos ajenos, sólo a los suyos propios. De hecho Plutarco considera el αἵνιγμα como propio del lenguaje religioso.

⁵⁵⁹ Plut. *Aet. gr.* 299E-300A.

⁵⁶⁰ Plut. *Aet. gr.* 299E; Ael. *VH* 3.42; Ant. Lib. 10.

⁵⁶¹ Ov. *Met.* 4.1-42 y 389-417.

⁵⁶² Según A.R. (3,1093), Minias fundó la ciudad de Orcómeno.

⁵⁶³ A.R. 1,229-233. Véase Ruiz de Elvira 1995³, 276

⁵⁶⁴ Para una comparación de las distintas versiones del mito completo, véase Bernabé 2010. Véase también Bather 1894; Nilsson 1906, 272; Thomson 1916, 145; Otto 1933, 39-40, 79-80; Jeanmaire 1951, 202-206; Ruiz de Elvira 1975, 183, 212, 276, 451; Detienne 1986b, 40; Dowden 1986, 82-85; Casadio 1994, 115-116;

¿Quiénes son los ‘Psoloes’ y quiénes las ‘Oleas’ entre los beocios? Se dice que las hijas de Minias (Leucipa, Arsínoe y Alcátœ), enloquecidas, deseaban carne humana y lo echaron a suertes entre sus hijos. A Leucipe le tocó ofrecer a su hijo Hípaso para que fuera despedazado. A sus maridos, que iban mal vestidos por la tristeza y el duelo, los llamaron Psoloes, y a ellas Oleas, ‘terribles’. Y hasta ahora los de Orcómeno llaman así a los descendientes de estos.⁵⁶⁵

Los pocos datos se centran en las consecuencias que tiene el rechazo del culto dionisiaco, que es precisamente lo que da lugar al rito de las Agrionias. Aunque omite la primera parte del relato, entendemos por su transmisión a través de las fuentes arriba mencionadas que es Dioniso quien las incita a matar al hijo de Leucipe como castigo por haber rechazado su culto. Lo curioso es que ni siquiera se menciona el nombre de la divinidad, que es la causante del enloquecimiento, seguramente con la intención de prescindir de cualquier elemento mitológico⁵⁶⁶. Por otro lado, el uso del término *μανείσας* ‘enloquecidas’, participio de *μαίνομαι* usado frecuentemente para designar el delirio báquico que experimentan las seguidoras del dios⁵⁶⁷, describe el estado de enajenación en el que se encontraban las miníades cuando despedazaron a Hípaso y las relaciona inmediatamente con el dios. Dowden (1989, 82) llama la atención sobre el tratamiento que reciben las miníades en el texto del queronense, pues aparecen más ligadas a su padre que a sus maridos, algo fuera de lo común según el especialista. Sin embargo, es evidente que en el mito resulta más importante destacar el papel de Minias como antecesor legendario de Orcómeno que el de los maridos de sus hijas, de los que no se sabe ni los nombres. Por otro lado, este mito presenta un paralelismo bastante claro con otros mitos parecidos protagonizados siempre por las tres hijas de antiguos reyes de la mitología griega, como el mito de las hijas de Preto⁵⁶⁸ o el de las hijas de Cadmo⁵⁶⁹. Todas estas narraciones tienen una semejanza estructural notable: las protagonistas rechazan el culto de Dioniso, que les castiga haciéndoles presa de aquello que

⁵⁶⁵ Plut. *Aet. gr.* 299E-300A.

⁵⁶⁶ Detienne 1986b, 40.

⁵⁶⁷ Chantraine 1968-1980, s.v. *μαίνομαι*.

⁵⁶⁸ Me refiero aquí a la versión de Apolodoro, en la que las tres hijas de Preto, por haber rechazado los misterios de Dioniso, enloquecieron y mataron a sus hijos (Apoll. 2.2,2). Existen numerosas versiones del mito, véase Ruiz de Elvira 136-140.

⁵⁶⁹ En el mito, las tres hijas de Cadmo desmiembran a Penteo, el hijo de una de ellas que en aquel momento era rey de Tebas. En este caso quien rechaza el culto dionisiaco es el propio Penteo, que es quien sufre en primera persona el castigo (Eur. *Bacch.*). La comparación entre el relato de Eurípides y el mito de las miníades la hizo por primera vez Bather (1894). Véase también Bianchi 1972, 84; Dowden 1989, 83.

rechazan, es decir, un delirio báquico en su expresión más extrema que les nubla la razón y les hace cometer un delito de sangre.

El significado del mito y el parecido estructural con otros relatos ha suscitado numerosas interpretaciones. Muchos estudiosos consideran ambos mitos como un rito de paso femenino en la pubertad, una iniciación necesaria para acceder al estatus propio de la vida adulta⁵⁷⁰. Pero existe una diferencia entre las prêtides y las miníades a este respecto: las prêtides son vírgenes, mientras que las miníades están casadas y tienen hijos. Dicha oposición es, en principio, incompatible con la interpretación anterior, aunque Calame (1977, 242-243) insiste en que ambos mitos simbolizan el rechazo del matrimonio, independientemente de que las mujeres protagonistas estén o no casadas. Por otro lado, Dowden (1989, 83-84) propuso que los dos relatos eran fruto de la difusión de un mito original complejo en el que el foco del relato sería la superioridad femenina y el desmembramiento masculino. De este modo quedaban suspendidas las normas sociales y el orden de la actividad diaria en general⁵⁷¹. Thomson (1916, 145), sin embargo, cree que el énfasis del mito viene marcado por el carácter purificador del rito. El mito vendría a simbolizar la purificación de la mujer durante la preparación nupcial, teoría que no convenció a los especialistas. Por su parte, Jeanmaire (1951, 205-206) siguiendo a Robert (1920, 246ss), reconoce el parecido formal de ambos mitos, aunque propone un origen diferente de los relatos: la narración de las hijas de Preto procedería de un culto a Hera en Argos, mientras que el de las miníades sí estaría originariamente ligado al culto dionisiaco; aunque se desconoce la época, la influencia del dionisismo terminó contaminando el mito de las prêtides en Argos y en otras partes del Peloponeso⁵⁷².

En conclusión, Plutarco alude brevemente al mito con el objetivo de explicar el origen del rito de las Agrionias en una de las ciudades próximas a su ciudad natal. Su propósito no es la narración mitológica, sino la descripción del rito. Prueba de ello es la extensa exposición que hace de la fiesta de las Agrionias, a la que alude hasta en tres ocasiones, y la escueta alusión al mito. Es más, aunque conoce el relato, ni siquiera menciona el nombre de Dioniso, causante de la locura que induce a las tres hermanas a matar a Hípaso. Lo relevante

⁵⁷⁰ Thomson (1916, 145), Jeanmaire (1951, 208-211), Calame (1977, 242-243) o Casadio (1994, 108-109).

⁵⁷¹ Calame 1977, 243; Dowden 1989, 84; Casadio 1994, 99 n.78.

⁵⁷² En contra de esta teoría Otto 1933, 127.

para el autor no es el mito en sí, sino el crimen que origina la mancha para los habitantes de Orcómeno, mancha que han de purificar en cada celebración de las Agrionias.

Por otro lado, el relato mitológico se sitúa en un pasado legendario y, por tanto, indefinido en el que las mujeres ya veneraban a Dioniso. El culto dionisiaco preexiste al relato mitológico, pero era distinto del rito realizado en las Agrionias. Este rito sí encuentra su origen en el mito de las miníades, un mito etiológico que explica la necesidad del rito y las terribles consecuencias que tendría el hecho de no realizarlo⁵⁷³. Su finalidad, como indica Sapere (2015, 94), es la transmisión de una historia que identifica a un pueblo, en este caso el de Orcómeno y probablemente también el de Queronea⁵⁷⁴.

3.2.3. Ariadna y Dioniso

Plutarco habla del mito de Ariadna en la vida de *Teseo*, una de las biografías que tratan personajes históricos de época tan antigua que resulta difícil diferenciar los elementos míticos de los datos históricos⁵⁷⁵. Este relato ocupa una parte importante de la biografía⁵⁷⁶, debido a la cantidad de versiones existentes al mito de Teseo y Ariadna, un antiguo relato que se remonta a la época micénica⁵⁷⁷. Plutarco conoce las versiones del relato y lleva a cabo una auténtica labor de investigación en busca una verdad histórica. Su esfuerzo por racionalizar el mito y componer una historia coherente y lo más cercana posible a la realidad sobre el héroe ateniense pretende ensalzar la figura de Teseo y, sobre todo, a la gloriosa Atenas⁵⁷⁸. Para ello recurre a más de una decena de fuentes: autores épicos, filósofos presocráticos, logógrafos, autores trágicos y comediógrafos⁵⁷⁹. En su exposición destaca la

⁵⁷³ Bernabé 2010, 381.

⁵⁷⁴ Véase § 2.2.1.

⁵⁷⁵ Las otras biografías con estas características son las de Rómulo, Licurgo y Numa.

⁵⁷⁶ El relato concerniente a Ariadna ocupa nueve capítulos: *Thes.* 15-23.

⁵⁷⁷ Sobre las distintas versiones del mito, véase Nilsson 1906, 369ss.; Farnell 1909, 322; 1925, 42-43; Deubner 1932, 142-147; Otto 1933, 133-138; Jeanmaire 1951, 223-224, 345-346; Webster 1966; Ruiz de Elvira 1975, 365-374; Kerényi 1976, 83, 286, 193, 262; Simon 1983, 89-92; Daraki 1985, 29, 113-114, 125, 127, 264-271; Pérez Jiménez 1985, ; Casadio 1994, 123-222; Bernabé 2012; 2013b, 34-46.

⁵⁷⁸ Como ya lo había hecho con Roma en la biografía de Rómulo. Véase Pelling 1999, 431-433; Pérez Jiménez 2000, 231.

⁵⁷⁹ Muchas de estas fuentes son citadas en la *Vida de Teseo*: Ferecides (19,2), Filócoro (19,4), Homero (20,2), Hesíodo (20,1-2), Ión de Quíos (20,2), Héreas de Mégara (20,2), Demetrio Falereo (23,1), Dicearco (21,2), Demón (23,5) o Peón el amatusio (20,3). Otras, aunque no aparecen de manera explícita, también se

brevedad de los detalles fantásticos, reducidos al máximo, en favor de las versiones racionalizadoras de la historia.

Debido a la extensión del mito, me centraré solo en aquellos pasajes en los que aparece Dioniso y en los que, según otras fuentes, debería ser mencionado. Tradicionalmente existen dos versiones del mito transmitidas por los autores épicos: una más antigua que sitúa la unión de Ariadna y Dioniso en Creta, a donde llegó Teseo para después tratar de fugarse con Ariadna⁵⁸⁰; y otra posterior, ligada a Atenas, que sitúa la unión del dios con Ariadna en la isla de Naxos o en la de Día⁵⁸¹, después de que la joven había huido con Teseo y había sido abandonada por este. Plutarco transmite la versión ateniense, puesto que su objetivo es ensalzar a este héroe legendario fundador de Atenas.

Después de contar la victoria de Teseo sobre el Minotauro en el laberinto, el abandono de Ariadna por Teseo en la isla de Naxos y la versión racionalizada de Filócoro⁵⁸², Plutarco introduce otra parte del mito en la que se narran los acontecimientos vividos por Ariadna después de conocer a Teseo. Es aquí donde aparece Dioniso, pero solo en algunas fuentes, ya que en otras se omite por completo la aparición de la divinidad. Del primer episodio, Plutarco transmite un fragmento de Hesíodo⁵⁸³ con dos versiones racionalizadas sobre la estancia de Ariadna en Naxos. En la primera cuenta que, tras ser abandonada por Teseo, se ahorcó⁵⁸⁴. En la segunda versión dice que, llevada a Naxos por unos marineros, vivió allí con Ónaro, el sacerdote de Dioniso, y que fue abandonada porque Teseo se enamoró de otra. Según Ampolo-Manfredini (1993) y Bernabé (2012, 25) esta versión racionalizada no pertenece a la tradición hesiódica:

conocen: Helánico, Isócrates, Eurípides o Aristófanes. No se conserva, sin embargo, ningún poema lírico que hable de Ariadna.

⁵⁸⁰ Esta versión aparece en Homero (*Od.* 11,321-325) y en un fragmento de Epiménides de Creta citado por Eratóstenes (Epimenid. 38 I Bernabé (Eratosth. *Cat.* 5 [93 Pàmias])).

⁵⁸¹ La isla de Día a veces es identificada con la de Naxos; otras veces se trata de una isla diferente cercana a Cnoso, aunque bien podría ser una isla mítica, véase Hedreen 1992, 33 con bibliografía; Bernabé 2012, 14; 2013b, 37.

⁵⁸² Plut. *Thes.* 15-19.

⁵⁸³ Hes. *fr.* 298 Merkelbach-West (Plut. *Thes.* 20). Véase Bernabé 2013b, 46.

⁵⁸⁴ Daraki (1985, 113-114) reflexiona en torno al papel de la mujer ahorcada en la literatura griega pues todas ellas suelen estar implicadas en una trama amorosa: Fedra, Procris, Antígona, Polixo, Yocasta o Helena.

T 2 πολλοὶ δὲ λόγοι καὶ περὶ τούτων ἔτι λέγονται καὶ περὶ τῆς Ἀριάδνης, οὐδὲν ὁμολογούμενον ἔχοντες. οἱ μὲν γὰρ ἀπάγξασθαι φασιν αὐτὴν ἀπολειφθεῖσαν ὑπὸ τοῦ Θησέως, οἱ δ' εἰς Νάξον ὑπὸ ναυτῶν κομισθεῖσαν Ἰνάρῳ τῷ ἱερεῖ τοῦ Διονύσου συνοικεῖν· ἀπολειφθῆναι δὲ τοῦ Θησέως ἐρῶντος ἐτέρας·

«δαινὸς γάρ μιν ἔτειρεν ἔρως Πανοπηίδος Αἴγλης.»

τοῦτο γὰρ τὸ ἔπος ἐκ τῶν Ἡσιόδου Πεισίστρατον ἐξελεῖν φησιν Ἡρέας ὁ Μεγαρεὺς [...] χαριζόμενον Ἀθηναίοις.

Se cuentan historias sobre estos hechos y sobre Ariadna que no tienen ningún reconocimiento. Pues unos dicen que se ahorcó ella misma tras haber sido abandonada por Teseo, y otros que fue llevada Naxos por unos marineros y que vivió con Ónaro, el sacerdote de Dioniso; y que fue abandonada por Teseo que se había enamorado de otra.

«Pues el terrible amor por la Panopeide Egla lo hacía desgraciado»

Este verso dice Hereas el de Mégara que Pisístrato lo quitó de los poemas de Hesíodo para agradar a los atenienses.⁵⁸⁵

A continuación nombra a Enopión y a Estáfílo como hijos de Teseo y Ariadna, otra racionalización del mito más conocido, en el que eran hijos de Dioniso y de la princesa⁵⁸⁶. En este caso Plutarco cita su fuente,IÓN de Quíos, ciudad de la que se considera fundador a Enopión. SeguramenteIÓN modificó el relato para dar prestigio a su ciudad⁵⁸⁷:

T 3 ἔνιοι δὲ καὶ τεκεῖν ἐκ Θησέως Ἀριάδνην Οἰνοπίωνα καὶ Στάφυλον· ὧν καὶ ὁ Χῖος Ἴων ἐστὶ, περὶ τῆς ἑαυτοῦ πατρίδος λέγων·

«Τὴν ποτε Θησείδης ἔκτισεν Οἰνοπίων. »

Y algunos también (dicen) que Ariadna engendró de Teseo a Enopión y a Estáfílo. Entre estos también estáIÓN de Quíos, que sobre su propia patria dice:

«la que fundó una vez Enopión el de Teseo».⁵⁸⁸

Sin duda, Plutarco conocía la otra versión no racionalizada, pues pocas líneas después menciona una narración difundida entre los poetas naxios que habla de dos Minos y dos

⁵⁸⁵ Plut. *Thes.* 20.1-2.

⁵⁸⁶ Apoll. *Epit.* 1.9.

⁵⁸⁷ Webster 1966, 25.

⁵⁸⁸ Plut. *Thes.* 20.2.

Ariadnas, una de las cuales se casa con Dioniso en Naxos y alumbró a Estáfilo; la otra Ariadna protagoniza una versión exenta de detalles fabulosos. El recurso de las dos Ariadnas es un modo de explicar las dos variantes del mito. Como ocurre con otros pasajes de contenido mitológico, Plutarco los cita de manera superficial y añade inmediatamente después una versión racionalizada del episodio. Las historias de estas dos Ariadnas fueron considerados *aitia* de dos festividades celebradas en Naxos, una alegre y otra llena de dolor:

T 4 καὶ Ναξίων δέ τινες ἰδίως ἱστοροῦσι δύο Μίνωας γενέσθαι καὶ δύο Ἀριάδνας, ὧν τὴν μὲν Διονύσῳ γαμηθῆναί φασιν ἐν Νάξῳ καὶ τοὺς περὶ Στάφυλον τεκεῖν, τὴν δὲ νεωτέραν ἀρπασθεῖσαν ὑπὸ τοῦ Θησέως καὶ ἀπολειφθεῖσαν εἰς Νάξον ἐλθεῖν, καὶ τροφὸν μετ' αὐτῆς ὄνομα Κορκύνην, ἧς δείκνυσθαι τάφον· ἀποθανεῖν δὲ καὶ τὴν Ἀριάδνην αὐτόθι καὶ τιμὰς ἔχειν οὐχ ὁμοίως τῇ προτέρᾳ· τῇ μὲν γὰρ ἡδομένους καὶ παίζοντας ἐορτάζειν, τὰς δὲ ταύτη δρωμένας θυσίας εἶναι πένθει τινὶ καὶ στυγνότητι μεμειγμένας.

Algunos naxios cuentan de manera insólita que hubo dos Minos y dos Ariadnas, de las que una contrajo matrimonio con Dioniso en Naxos y dio a luz a Estáfilo, y otra más joven fue raptada por Teseo y, una vez abandonada, se fue a Naxos y con ella su nodriza llamada Corcine, de la que se muestra la tumba. Y (dicen) que Ariadna también murió allí pero que no recibe las mismas honras que la primera. Pues para aquella hacen una celebración alegre y con juegos, mientras que las celebraciones llevadas a cabo para esta se mezclan con cierto dolor y tristeza.⁵⁸⁹

El de Queronea continúa el relato hasta llegar al momento que da origen a las Oscoforias, una fiesta instituida por Teseo a su regreso de Creta. Cuenta que Teseo desfiló junto a dos jóvenes que habían formado parte del grupo enviado a Creta como ofrenda para el Minotauro, disfrazados de doncellas y portando sarmientos para ganarse el favor de Dioniso y Ariadna, que había sido abandonada en Naxos por Teseo. Después de esta versión mítica, incorpora de nuevo una racionalizada que simplifica la fiesta y la convierte en una celebración agrícola realizada al finalizar la cosecha⁵⁹⁰:

⁵⁸⁹ Plut. *Thes.* 20,8-9.

⁵⁹⁰ Esta es la única fiesta de la que nos informa Plutarco en relación con el mito. Nada menciona, sin embargo, acerca del ritual celebrado durante las Antesterias que se supone basado en el mito transmitido por Ferecides, que resumo a continuación: Teseo abandona a Ariadna por orden de Atenea y Ariadna se casa con Dioniso en la isla de Día, pero Ártemis la mata poco después por haber perdido su virginidad. Se cree

T 5 ἐπεὶ δ' ἐπανῆλθεν, αὐτόν τε πομπεῦσαι καὶ τοὺς νεανίσκους, οὕτως ἀμπεχομένους ὥς νῦν ἀμπέχονται τοὺς ὠσχοὺς φέροντες. φέρουσι δὲ Διονύσῳ καὶ Ἀριάδνῃ χαρίζομενοι διὰ τὸν μῦθον, ἧ μᾶλλον ὅτι συγκομιζομένης ὀπώρας ἐπανῆλθον.

Cuando volvieron, él y los jóvenes salieron en la procesión, vestidos como ahora se visten llevando sarmientos. Y los llevan, según el mito, para agradar a Dioniso y a Ariadna, o más bien porque llegaron cuando se estaba cosechando.⁵⁹¹

Es evidente, por lo tanto, el menosprecio de Plutarco hacia las versiones mitológicas relacionadas con Teseo. En todo el mito de Ariadna Dioniso tan solo es mencionado en dos pasajes que lo reconocen como su pareja⁵⁹². En ambos casos, después del relato mitológico el queronense añade inmediatamente una versión racionalizada que omite la aparición de la divinidad. Es curioso este intento por ocultar la relación de Ariadna con Dioniso cuando la princesa cretense es considerada en muchas fuentes como la mujer de Dioniso y representa la esencia de la mujer dionisiaca⁵⁹³. Además, la unión entre el dios y la princesa se extiende también a otros ámbitos. Encontramos, por ejemplo, que el personaje de Ariadna comparte ciertas características con Dioniso. En muchas de las fuentes la hija de Minos experimenta a lo largo de su vida una inmensa alegría, pero la desgracia siempre la persigue hasta producirle también una profunda tristeza; ambos sentimientos están presentes en su culto⁵⁹⁴. Investigadores como Nilsson (1906, 273), Deubner (1932, 189) o Daraki (1985, 29) han comparado esta dualidad con el carácter alegre y triste de una fiesta en honor de Dioniso como las Antesterias. Otro vínculo que establece el mito entre ambos es la muerte, pues Ariadna, como Dioniso, experimenta la muerte en distintas versiones de su mito: aparece ahorcada, muerta al intentar dar a luz o asesinada por Ártemis. Por último, ambos amantes comparten su conexión con el elemento húmedo. Ariadna aparece siempre en la orilla de una

que los atenienses podrían haber utilizado esta historia para establecer el *aition* de un ritual celebrado en las Antesterias del que tenemos poca información. En él tenía lugar una boda sagrada de la esposa del arconte rey, la βασίλυννα, con Dioniso. Véase Arist. *Ath.* 3,5 [Dem.] 59,73 y 76; Hsch. s.v. Διονύσου γάμος. También Casadio 1994, 201-202; Isler-Kerényi 2001, 122; Spineto 2005, 82; Burkert 2007, 149, 222 y 320; Jiménez San Cristóbal 2011, 173-176; Bernabé 2013b, 43-44.

⁵⁹¹ Plut. *Thes.* 23,3-4.

⁵⁹² Plut. *Thes.* 20,8 y 23,4.

⁵⁹³ Hes. *Th.* 947-948; E. *Hipp.* 339, entre otros. Véase Otto 1933, 133; Daraki 1985, 113-114. Por eso aparece muchas veces acompañada de ménades: Prop. 2.3,18; Nonn. 25,110 y 47,664ss.

⁵⁹⁴ Así lo indica Plutarco con respecto de las celebraciones de Naxos (Plut. *Thes.* 20,8-9).

isla —Naxos o Día⁵⁹⁵— y es, además, portadora de la corona marina, regalo de Anfitrite y obra de Hefesto, que Dioniso le regaló para sellar sus bodas⁵⁹⁶. El escenario de su matrimonio con el dios fue también una isla.

Se puede concluir que Plutarco creó la *Vida de Teseo* como recuerdo de la fundación de Atenas y como historia paralela a la *Vida de Rómulo*, legendario fundador de Roma, patria de Socio Seneción, a quien le dedica esta biografía. Para su creación, selecciona los autores y las versiones del mito que contribuyen a su propósito de creación de un relato verosímil e histórico realizando un examen detallado de todas sus fuentes. Se deshace de todo elemento fantástico y racionaliza el mito para confeccionar un relato lo más cercano posible a la historia para justificar el pasado glorioso de Atenas. Lo que en principio puede parecer una composición secundaria situada a la sombra de la de Rómulo, se convierte en una exaltación de su patria⁵⁹⁷, cuyo pasado cultural todavía pervive entre los atenienses.

3.2.4. La catábasis de Dioniso y la apoteosis de Sémele

Este episodio se sitúa al final de las hazañas de Dioniso en la Tierra. El dios, nacido de la mortal Sémele y el divino Zeus, antes de entrar en el Olimpo tuvo que demostrar su origen divino captando adeptos para su culto en todo el mundo⁵⁹⁸. Cuando lo consiguió, decidió llevarse a su madre con él⁵⁹⁹. Las fuentes más antiguas del mito, Hesíodo y Píndaro, solo

⁵⁹⁵ *Supra* nota 581.

⁵⁹⁶ Paus. 1.17.3; Bachil. 17.113-115.

⁵⁹⁷ Pérez Jiménez 2000, 229.

⁵⁹⁸ La versión más conocida de su nacimiento es la siguiente: Sémele, embarazada de Dioniso y persuadida por Hera, pidió a Zeus que se uniera a ella en la misma plenitud con que lo hacía al unirse con su esposa. Al aparecerse Zeus en todo su esplendor, Sémele fue fulminada por el rayo de su amante y Dioniso terminó de gestarse en el muslo de Zeus. Esto lo cuentan Apoll. 3,4,2-3; Ov. *Met.* 3,273-315; Hyg. *Fab.* 167 y 179; también hay alusiones al mito en Eur. *Bacch.* 242-245, 286-295, 523-529. Didodoro de Sicilia (4.25.4) no menciona la gestación de Dioniso en el muslo de Zeus, sino que dice que nació prematuramente cuando Sémele murió.

⁵⁹⁹ Sobre la apoteosis de Sémele, véase Voigt 1885, 1047-1048; Otto 1933, 53-59; Jeanmaire 1951, 343-346; Boyancé 1965-1966, 95-96; Clark 1979, 99-108; Casadio 1994, 249, 287; 1999, 164; Seaford, 1996, 159; Daraki 1985, 103, 123; Graf y Johnston 2007, 74 y n. 25; Hansen 2011, 220. Para la iconografía relativa a este mito, véase Santamaría 2014, 227-228 con bibliografía. Existe otra variante basada en unos versos de Píndaro (*O.* 2.25-26) en la que la causa de la divinización de Sémele podría haber sido el propio rayo de Zeus. De esta manera, la intervención y catábasis de Dioniso serían innecesarias porque Sémele iría al Olimpo sin pasar por el Hades. Otros autores que apuntan hacia esta versión son: Paus. 2.31.2; Charax

mencionan la segunda parte de la historia, la apoteosis de Sémele, sin hacer referencia a la previa catábasis de Dioniso⁶⁰⁰. Otras fuentes posteriores sí recogen el descenso de Dioniso con intención de reunirse con su madre⁶⁰¹, como Diodoro de Sicilia⁶⁰², Plutarco⁶⁰³, Apolodoro⁶⁰⁴, Pausanias⁶⁰⁵ e Higino⁶⁰⁶, aunque este último no menciona la divinización de Sémele. La importancia de su divinización radica en que, de esta manera, Dioniso se convertía en el hijo de dos divinidades y adquiriría pleno derecho a ocupar un sitio en el panteón⁶⁰⁷. El de Queronea menciona brevemente el relato en el mito de Tespesio. El protagonista de la historia es conducido por su guía a un pasadizo profundo que conectaba el cielo con la tierra. Respecto a la subida por este pasadizo —que Plutarco describe como un antro báquico— cuenta el queroneense un detalle que no aparece en las otras fuentes: que primero subió Dioniso en solitario hacia el Olimpo y, después, subió a su madre Sémele para hacerla inmortal. Lo que no especifica es que Dioniso bajara al Hades a por ella:

T 51 μέχρι οὗ πρὸς τι χάσμα μέγα καὶ κάτω διῆκον ἀφικόμενος ὑπὸ τῆς ὀχούσης ἀπελείφθη δυνάμεως. [...] ἔλεγε <δὲ> ταύτη τὸν Διόνυσον ἀνελθεῖν καὶ τὴν Σεμέλην ἀναγαγεῖν ὕστερον· καλεῖσθαι δὲ Λήθης τὸν τόπον.

Hasta que llegó a una abertura grande que se extendía hacia abajo y fue abandonado por la fuerza que le sostenía. [...] Dijo (el guía) que Dioniso subió por ahí y más tarde condujo a Sémele arriba. Y (dijo) que el sitio se llama Olvido.⁶⁰⁸

FGrH 103 F 14, Arist. 41.3, Philostr. *Imag.* 1.14; *Anth. Pal.* 3.1. Véase West 1966 *ad Hes. Th.* 942; Clark 1979, 103-104 y n. 29; Bernabé y Jiménez San Cristóbal 2008, 113; Santamaría 2014, 228.

⁶⁰⁰ *Hes. Th.* 942; *P. Olymp.* 2.23-27. Así lo hace también posteriormente Clemente de Alejandría (*Prot.* 12.119.1), que alude a Sémele con el epíteto ἡ κεραυνία ‘la herida por el rayo’. En *Prot.* 2.34.2-5, cuenta una catábasis de Dioniso pero no menciona que el motivo fuera ir en busca de su madre. Sobre el motivo de la catábasis, véase Bernabé 2015.

⁶⁰¹ Existen otras catábasis de Dioniso motivadas por razones diferentes. La más famosa es la de *Ranas* de Aristófanes. También la ya mencionada de Clemente de Alejandría, véase nota 600.

⁶⁰² *DS* 4.25.4.

⁶⁰³ *Plut. Ser. num vind.* 566A.

⁶⁰⁴ *Apoll.* 3.5.3.

⁶⁰⁵ *Paus.* 2.37.5. También recoge otra versión distinta del mito en 3.24.3.

⁶⁰⁶ *Hyg. Fab.* 251. Los episodios previos del mito los narra en *Fab.* 167, donde cuenta la versión órfica del mito, y en *Fab.* 179, donde omite el episodio de los Titanes y la gestación de Dioniso en el muslo de Zeus.

⁶⁰⁷ Otto 1933, 57; Casadio 1991, 368; 1999, 165; Corrente 2013b, 545; Santamaría 2014, 222.

⁶⁰⁸ *Plut. Ser. num. vind.* 566A. También *Paus.* 2,31,2.

El verbo empleado es el infinitivo de aoristo del verbo ἀνάγω ‘llevar, conducir hacia arriba’. Existen dos interpretaciones de la oración: o bien Dioniso hizo subir a Sémele, sin necesidad de bajar a por ella, o bajó y subió con ella. El único autor que deja clara su intención es Apolodoro, que dice μετ’ αὐτῆς εἰς οὐρανὸν ἀνῆλθεν ‘subió con ella al cielo’.

La acción se desarrolla en una hendidura en la tierra (χάσμα μέγα καὶ κάτω διῆκον), pero no dice nada de su localización⁶⁰⁹. La gruta que describe Plutarco se asemeja a los antros báquicos, cuevas o lugares oscuros y llenos de vegetación que tenían un uso ritual en la ceremonia⁶¹⁰. Se cree que podrían simbolizar el nacimiento del dios y su crianza en la cueva de Nisa⁶¹¹. Numerosos autores han subrayado la importancia de otro texto plutarqueo que podría estar relacionado con este, *Is. et Os.* 364F, donde el de Queronea describe un ritual en el que los argivos invocaban a Dioniso Βουγενῆς para que volviera del Hades a través del lago de Lerna, que consideraban la puerta hacia el Más Allá⁶¹². Pero, además, esta localización de la puerta del Hades coincide con una de las dos entradas de las que habla Pausanias. Por eso se ha planteado que la celebración argiva que describe Plutarco podría haber sido el correlato ritual del mito de la apoteosis de Sémele.

El descenso del dios al Hades recuerda al que realizó Orfeo en busca de su esposa Eurídice, aunque en este caso la misión resultó fallida. Otro parecido entre Dioniso y Orfeo es el motivo que les lleva a realizar la catábasis, pues son las únicas realizadas con el objetivo de recuperar a un ser querido⁶¹³. Pero, además, ambos cumplen la función de mediadores entre los difuntos y el Hades⁶¹⁴. Igual que la experiencia de Orfeo se convierte en paradigma de la experiencia órfica, la catábasis de Dioniso en el mito podría esbozar la recompensa que el ritual prometía a los iniciados en los misterios dionisiacos: una vida junto a los dioses. No obstante, es evidente que Dioniso gozaba de ciertos privilegios en la región

⁶⁰⁹ Pausanias (2,31,2) sitúa la catábasis de Dioniso en dos lugares: en Trecén, en el templo de Ártemis Soteira, y en Lerna (2,37,5-6).

⁶¹⁰ Sobre los antros báquicos, véase Durán López 1999; Jiménez San Cristóbal 2019 (en especial para este pasaje la página 7).

⁶¹¹ Casadio 1994, 245 n. 35.

⁶¹² § 2.3.4. Véase el extenso capítulo de Casadio (1994, 223-325) dedicado a Lerna. También Otto 1933, 63; Jeanmaire 1951, 343-344; Ruiz de Elvira 1975, 183; Clark 1979, 102-103; Daraki 1985, 41-44.

⁶¹³ Otros personajes como Heracles, Teseo y Odiseo descienden por otros motivos, véase Santamaría 2014, 234.

⁶¹⁴ Clark 1979, 102-103; Jiménez San Cristóbal 2008, 701; Santamaría 2014, 234-235. Sobre las semejanzas entre Orfeo y Dioniso, véase Jiménez San Cristóbal 2008, 700-703.

de ultratumba, pues, al contrario que Orfeo, él sí logró sacar a su madre de allí. Sobre las fuentes de Plutarco para escribir este relato, solo se sabe que empleó el modelo platónico del mito de Er⁶¹⁵, pero desconocemos si hubo otras fuentes⁶¹⁶.

Este mito fue reinterpretado a finales del siglo XIX y principios del XX por Kretschmer (1890), Wilamowitz (1930-1931) y Nilsson (1927), entre otros, quienes proponían un origen divino de Sémele como una diosa Tierra posiblemente de origen tracio-frigio, hipótesis que apoyaba el estudio etimológico del nombre de Sémele hecho por Kretschmer. El estatus divino original de esta habría sido modificado por un poeta desconocido que la habría convertido en mortal. Como demuestra Otto (1933, 56-59) pocos años más tarde en su demoledora crítica, se trata de una teoría poco creíble y contraria a la esencia misma de Sémele, una mortal que engendra a un dios de estatus dudoso debido, precisamente, a la naturaleza mortal de su madre⁶¹⁷. Además, dicha teoría choca con otro aspecto del mito como es el doble nacimiento de Dioniso del muslo de Zeus.

La finalidad de esta breve alusión al mito de la catábasis de Dioniso y el ascenso de Sémele es informar sobre la localización del espacio imaginario en el que se encuentra Tespesio, un espacio mítico pero reconocible para el lector a través de dicho mito.

3.2.5. Las nodrizas de Dioniso

Existen varias leyendas relativas a la niñez del dios que exponen versiones diferentes y que sitúan esta etapa de su vida en distintos lugares: por ejemplo, Homero cuenta que Licurgo persiguió a Dioniso y a sus nodrizas hasta que el dios se refugió en el fondo del mar junto a Tetis⁶¹⁸; Apolodoro narra que Hermes llevó a Dioniso a las ninfas de Nisa para que se

⁶¹⁵ Pl. *Resp.* 614a-621d.

⁶¹⁶ Santamaría (2014, 235) ha planteado la posibilidad de que Plutarco empleara para el mito de Tespesio un relato órfico en el que Orfeo habría narrado su propia catábasis al Hades. Este poema órfico, que habría estado en circulación desde el s. V a.C., sería el que habría leído Diodoro Sículo para su descripción del descenso de Orfeo (25.2-4).

⁶¹⁷ La mortalidad de Sémele está atestiguada ya en fuentes de época arcaica como Homero (*Il.* 14,323), Hesíodo (*Th.* 940-942) o Píndaro (*Fr.* 75.12). Véase Otto 1933, 57-58; Burkert 1987a, 220.

⁶¹⁸ H. *Il.* 6,130-140; Eumel. 27 West (Schol. in H. *Il.*).

hicieran cargo de él⁶¹⁹; Pausanias, por su lado, sitúa la niñez del dios en Patras. En cualquier caso, la mayor parte de las versiones coinciden en que Dioniso debe permanecer oculto para escapar de la furia de Hera. En varias fuentes aparecen las nodrizas que se hacen cargo de él durante su infancia. Es este el mito al que hace referencia Plutarco en la *Vida de Lisandro* cuando alude al episodio en el que las nodrizas bañaron a Dioniso en una fuente llamada Κισσοῦσα ‘Cisusa’, un término derivado del sustantivo κισσός ‘hiedra’, planta característica del dios⁶²⁰. Dice que el agua adquirió el color del vino y un sabor dulce porque las nodrizas bañaron allí al dios:

T 8 τῶν δὲ Θηβαίων οἱ μὲν ἔξω μεμενηκότες ἐν ἀριστερᾷ τὴν πόλιν λαβόντες ἐβάδιζον ἐπὶ τοὺς ἐσχάτους τῶν πολεμίων ὑπὸ τὴν κρήνην τὴν Κισσοῦσαν προσαγορευομένην, ἔνθα μυθολογοῦσι τὰς τιθήνας νήπιον ἐκ τῆς λοχείας ἀπολοῦσαι τὸν Διόνυσον· καὶ γὰρ οἶνωπὸν ἐπιστίλβει τὸ χρῶμα καὶ διαυγὲς καὶ πιεῖν ἥδιστον.

Los tebanos que permanecían fuera, dejando la ciudad a la izquierda, se dirigieron hacia las últimas líneas enemigas junto a la fuente llamada Cisusa. Se dice que aquí las nodrizas bañaron al niño Dioniso desde su nacimiento. Pues incluso el brillo es de color vino y es transparente y dulce al beber⁶²¹

El nombre de esta fuente aparece también en el tratado de *Amatoriae narrationes* (772B), aunque con la variante Κισσόεσσαν⁶²². Plutarco es el único testimonio que menciona dicha fuente, aunque sí se tiene constancia de fenómenos parecidos ocurridos con el agua de otras fuentes situadas en lugares de culto a Dioniso, de las que se dice que emanaba vino⁶²³. Esta

⁶¹⁹ El episodio sucede después de que Hermes llevara al dios niño junto a Ino y Atamante para que lo cuidaran, pero el intento por ocultar a Dioniso fue en vano, puesto que Hera se dio cuenta y enloqueció al matrimonio. Las ninfas que lo cuidaron después serían posteriormente catasterizadas por Zeus y se convertirían en las Híades (Apoll. 4,3). Sobre esta versión, véase también Ov. *Met.* 3.313-315.

⁶²⁰ Sobre la hiedra, *infra* § 4.2.2.

⁶²¹ Plut. *Lys.* 28,4.

⁶²² Forma sin contraer. La lectura de los manuscritos es Κισσοῦσαν, aunque el editor prefiere la de los escoliastas (Κισσοῦσαν). Las nodrizas aparecen mencionadas en otros pasajes de su obra: Plut. *Quaest. conv.* 657E y 672B.

⁶²³ Plin. *Hist. nat.* 2, 103: Andro in insula templo Liberi patris fontem nonis ianuariis semper vini saporem fundere Mucianus ter consul credit. Διὸς θεοδασία vocatur. *Afirma el tres veces cónsul Muciano que en la isla de Andro existe una fuente de la que brota agua con sabor a vino siempre en las nonas de enero.* También Pausanias 6, 26, 2: λέγουσι δὲ καὶ Ἄνδριοι παρὰ ἔτος σφίσιν ἐξ τοῦ Διονύσου τὴν ἐορτὴν ρεῖν

transformación del agua en bebida dulce o, directamente, en vino podría representar la epifanía del dios uniendo a la vez dos de sus elementos más característicos: el vino y el elemento húmedo⁶²⁴. De hecho, Higino⁶²⁵ identifica a las nodrizas de este pasaje de la fuente Cisusa con las Híades. Plutarco, aunque sí reconoce a Dioniso Hies como dios de la humedad, no menciona a las Híades, por lo que no podemos saber si las identificaba con las nodrizas del dios.

La mención de este episodio en el episodio militar de Lisandro tiene un doble objetivo: el primero es dar una explicación etimológica al nombre de la fuente Cisusa, que procede de una de las plantas consagradas a Dioniso, la hiedra; el segundo es atribuir un pasado mítico a la ciudad de Haliarto, situada en Beocia, patria de Plutarco. Además, este no es el único mito al que alude el de Queronea, pues también sitúa en las inmediaciones de la ciudad las tumbas de Radamantis y Alcmena, héroes mitológicos de la región de Beocia. Todo este pasado legendario confiere mayor valor a la ciudad de Haliarto, enérgicamente defendido por sus habitantes contra los espartanos y, en especial, contra Lisandro.

3.3. Conclusiones

El análisis de estos mitos protagonizados por Dioniso permite comprobar las distintas funciones con que Plutarco emplea estos relatos. En primer lugar, el mito del desmembramiento de Dioniso es el más aludido. En él emplea diferentes exégesis para explicar la naturaleza enigmática de distintos episodios del mito y la importancia del contenido oculto detrás del relato mitológico. En segundo lugar, menciona el mito de las miniades como *aition* del origen del rito de las Agrionias y símbolo de identificación del pueblo de Orcómeno. El tercer mito es tratado de manera diferente. Es evidente que para escribirlo se ha documentado consultando numerosas fuentes y, así, filtrar el contenido de cada episodio del relato con el fin de evitar que la historia legendaria de la ilustre Atenas contenga algún elemento inverosímil. En cuarto lugar, la alusión al pasadizo por el que

οἶνον αὐτόματον ἐκ τοῦ ἱεροῦ. *Y dicen también los de Andro que para ellos cada dos años en la fiesta de Dioniso el vino fluye por sí solo del templo.*

⁶²⁴ Véase § 1.4.3.

⁶²⁵ Hyg. *Fab.* 182 y 192.

descendió Dioniso y ascendió su madre tiene como objetivo ofrecer un emplazamiento reconocible a un espacio irreal y, posiblemente, conectar la experiencia vivida por Tespesio con la doctrina órfica en la que Dioniso, como hizo con su madre, acompaña a los difuntos en el Más Allá. Por último, el episodio sobre la fuente Cysus referido en la *Vida de Lisandro* aporta una explicación etimológica del nombre de la fuente y proporciona a la ciudad beocia de Haliarto un pasado memorable.

La presencia femenina en estos mitos prueban la cercanía de Dioniso al ámbito de las mujeres. Tanto Semele como Ariadna, madre y esposa de Dioniso, respectivamente, representan el elemento femenino, tan presente en la vida y el culto del dios⁶²⁶. También las nodrizas fueron sus fieles acompañantes y están presentes durante su infancia⁶²⁷.

⁶²⁶ Jeanmaire 1951, 345.

⁶²⁷ Sobre las Tíades de Delfos como representantes de las nodrizas del dios, véase § 2.3.1.

4. IDENTIFICACIONES Y ATRIBUTOS DE DIONISO

4. IDENTIFICACIONES Y ATRIBUTOS DE DIONISO

4.1. Identificaciones de Dioniso con otros dioses

4.1.1. Dioniso y Osiris

Las múltiples analogías existentes entre el dios griego Dioniso y el egipcio Osiris llamaron la atención a los autores griegos desde finales del siglo VI a.C. con Hecateo de Mileto⁶²⁸. A principios del siglo V a.C. Heródoto escribe sobre el origen egipcio de los dioses griegos y atribuye a Melampo el hecho de haber traído el culto dionisiaco y las procesiones del falo (Faleforias⁶²⁹) de Egipto a Grecia⁶³⁰. A estos primeros historiadores les siguieron, pasados unos siglos, Diodoro Sículo⁶³¹ y Plutarco⁶³², quienes constataron que, aparte de las Faleforias, había otras semejanzas entre ambos dioses que facilitaron su sincretismo, como algunos de sus elementos rituales. Además, el intercambio cultural entre Grecia y Egipto, acentuado en la época helenística, especialmente con el reinado de los Ptolomeos, favoreció las influencias entre Dioniso y Osiris, en ambas direcciones⁶³³.

El tratado *De Iside et Osiride* es uno de los más extensos de Plutarco y está dedicado en su totalidad al mito de estos dioses egipcios. Curiosamente, pese al título, el protagonista de muchas partes del tratado es Osiris, a quien el autor compara constantemente con Dioniso⁶³⁴.

⁶²⁸ *FGrH* 1F 300 (=Hdt. 2.143)

⁶²⁹ § 2.2.5.

⁶³⁰ Hdt. 2.144.

⁶³¹ DS 1.25.2. Diodoro también habla sobre el origen egipcio de las Faleforias en 1.22.7.

⁶³² Plut. *Is. et Os.* 362B, 364D-E, 365D y 377A.

⁶³³ Corrente 2013a, 514-515.

⁶³⁴ Corrente (2013a, 514-515) recuerda que Dioniso y Osiris fueron las divinidades más universales del helenismo y que, además, representaron las creencias escatológicas de sus respectivas culturas. Según Heródoto (2.42.2, 2.144.2 y 2.123.1), Osiris era el dios principal en todo Egipto. Véase Corrente 2013a, 506.

Las fuentes empleadas por el de Queronea para esta obra fueron diversas⁶³⁵. Por un lado, seguramente obtuviera información de su amiga Clea, sacerdotisa en Delfos, jefa de las Tíades, iniciada en los misterios de Osiris y destinataria de este tratado. Por otro lado, debió de obtener valiosa información de sacerdotes egipcios en el viaje que realizó a Egipto⁶³⁶. También se ha considerado entre sus fuentes a Manetón, sacerdote egipcio que vivió en la época de los primeros Ptolomeos⁶³⁷, y de su maestro egipcio Amonio⁶³⁸.

A lo largo de la obra, Plutarco centra el parecido de Dioniso y Osiris en varios elementos que considera comunes a ambos⁶³⁹: las similitudes en el culto, el taumorfismo, que son dioses civilizadores, que ambos representan el elemento húmedo, su forma de morir, y, como consecuencia de la anterior, el estatus diferente al de otros seres divinos.

En *De Iside et Osiride* 364E-F compara los ritos del entierro de Osiris⁶⁴⁰ con los dionisiacos. Describe a los sacerdotes que participan en el entierro con elementos báquicos y en una actitud similar a la de las ménades. Plutarco parece confundir a las bacantes con las plañideras egipcias, quienes emitirían sonidos de tristeza, no de alegría. Por otro lado, es cierto que algunos sacerdotes egipcios llevaban una piel de pantera que podría recordar a la nébride:

T 39 καὶ γὰρ νεβρίδας περικαθάπτονται καὶ θύρσους φοροῦσι καὶ βοαῖς χρῶνται καὶ κινήσεσιν ὥσπερ οἱ κάτοχοι τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς. διὸ καὶ ταυρόμορφα Διονύσου ποιοῦσιν ἀγάλματα πολλοὶ τῶν Ἑλλήνων· αἱ δ' Ἑλλείων γυναῖκες καὶ παρακαλοῦσιν εὐχόμεναι 'ποδὶ βοεῖν τὸν θεὸν ἐλθεῖν' πρὸς αὐτάς. Ἀργείοις δὲ βουγενῆς Διόνυσος ἐπὶ κλην ἐστίν·

⁶³⁵ Sobre las fuentes de Plutarco para esta obra, véase Griffiths 1970, 75-100; Pordomingo Pardo y Fernández Delgado 1995, 36-43; Froidefond 2003, 45-66. Es curioso que Plutarco no mencione a Heródoto entre sus fuentes. Pérez Largacha (1990, 195) cree que el motivo se encuentra en el tratado *Herod. mal.* (857A-D), donde el queronense le reprocha al historiador su desprecio por la cultura griega debido, entre otras cosas, a la consideración de Dioniso como un dios exportado de Egipto a Grecia.

⁶³⁶ Pérez Largacha 1990, 197-198. Plutarco habla sobre su retorno de Alejandría en *Quaest. conv.* 678C.

⁶³⁷ Griffiths 1970, 80.

⁶³⁸ Griffiths 1970, 94; Pordomingo Pardo y Fernández Delgado, 1995, 40. Sobre el estudio de los pasajes de *Moralia* acerca de Amonio, véase Jones 1967, 205-211. No obstante, Froidefond (2003, 49) en su introducción cuestiona la nacionalidad egipcia de Amonio.

⁶³⁹ Corrente (2013a, 512) distingue todos estos elementos, salvo el último.

⁶⁴⁰ Osiris aquí aparece mencionado con el nombre de Apis, sincretismo que Plutarco ha introducido unas líneas antes en *Is. et Os.* 362C-D.

pues también llevan puestas unas nébrides, portan tirsos y profieren gritos y se mueven como los poseídos en la celebración de los ritos dionisiacos. Y por eso también muchos griegos crean imágenes de Dioniso con forma de toro; y las mujeres eleas también lo invocan suplicando que vaya hacia ellas con pie bovino. Entre los argivos Dioniso es llamado Βουγενής⁶⁴¹

En este mismo texto se alude a otro elemento común a las dos divinidades: su aspecto tauriforme. La invocación de las mujeres de Élida a un ἄξιε ταῦρε ‘noble toro’ y la exhortación para que llegue a ellas βοέω ποδί ‘con pie bovino’, que aparece en el himno de este grupo sacerdotal transmitido por Plutarco⁶⁴², además del culto argivo a Dioniso Βουγενής, prueban la apariencia taurina del dios. La misma apariencia sugiere Plutarco para el dios egipcio, que, como he dicho, en este pasaje aparece identificado con Apis, una divinidad que siempre es representada con apariencia de toro en la mitología egipcia.

En otro pasaje se encuentra su faceta de dioses civilizadores. Esta imagen de Osiris ha sido considerada de origen griego por la mayoría de los estudiosos, faceta que aparece reforzada por Diodoro Sículo debido seguramente a la similitud existente entre Osiris y Dioniso⁶⁴³. Tampoco parece egipcia la alusión a los cantos y a la música, sino un elemento introducido por Plutarco para reforzar la identificación entre ambos dioses⁶⁴⁴ y, por tanto, su *interpretatio Graeca* de Osiris:

T 31 βασιλεύοντα δ' Ὅσιριν Αἰγυπτίους μὲν εὐθὺς ἀπόρου βίου καὶ θηριώδους ἀπαλλάξαι καρπούς τε δείξαντα καὶ νόμους θέμενον αὐτοῖς καὶ θεοὺς διδάξαντα τιμᾶν· ὕστερον δὲ γῆν πᾶσαν ἡμερούμενον ἐπελθεῖν ἐλάχιστα μὲν ὄπλων δεηθέντα, πειθοῖ δὲ τοὺς πλείστους καὶ λόγῳ μετ' ᾧδῆς πάσης καὶ μουσικῆς θελγομένους προσαγόμενον· ὅθεν Ἑλλησι δόξαι Διονύσῳ τὸν αὐτὸν εἶναι.

En cuanto Osiris fue rey de los egipcios los apartó de una vida pobre y salvaje, mostrándoles los frutos, promulgando leyes y enseñándoles a honrar a los dioses. Después fue por toda la tierra civilizándola con la mínima necesidad de armas, atrayendo a la mayoría mediante la

⁶⁴¹ Plut. *Is. et Os.* 364E-F.

⁶⁴² Plut. *Aet. gr.* 299B. Véase § 2.3.2.

⁶⁴³ Diodoro Sículo (1.421) relata de manera extensa esta faceta de Osiris. Hani (1976, 42ss.), sin embargo, defiende el origen egipcio del núcleo esencial de esta versión. Véase también Pordomingo Pardo y Fernández Delgado 1995, 83 y n. 76.

⁶⁴⁴ Sobre este aspecto, véase Nardelli 1017, 144

persuasión y la palabra y cautivándolos con todo tipo de canto y de música. De ahí que los griegos crean que es el mismo que Dioniso.⁶⁴⁵

También tenemos varios ejemplos de la asociación de estos dioses con el elemento húmedo y, por lo tanto, con el crecimiento de la naturaleza y principio de todo. Como ya he comentado, en *De Iside et Osiride* 364D el de Queronea crea una falsa etimología entre *Hies*, epíteto de Dioniso que significa ‘húmedo o ‘lluvioso’, y Osiris para reforzar su interpretación de estos dioses y la identificación entre ellos⁶⁴⁶. La interpretación de Osiris como principio húmedo vital —ligado al agua dulce en contraposición con Tifón, que aparece vinculado al agua salada— se encuentra en el siguiente pasaje:

T 37 οἱ δὲ σοφώτεροι τῶν ἱερέων οὐ μόνον τὸν Νεῖλον Ὅσιριν καλοῦσιν οὐδὲ Τυφῶνα τὴν θάλασσαν, ἀλλ' Ὅσιριν μὲν ἀπλῆς ἅπασαν τὴν ὑγροποιὸν ἀρχὴν καὶ δύναμιν, αἰτίαν γενέσεως καὶ σπέρματος οὐσίαν νομίζοντες.

Los sacerdotes más sabios no solo llaman Osiris al Nilo y Tifón al mar, sino que sencillamente llaman Osiris a todo principio y fuerza que produzca humedad, considerando que es la esencia de la generación y del origen de la vida.⁶⁴⁷

Otro elemento que los une es su manera de morir, pues en el mito ambos fueron desmembrados por sus antagonistas. Plutarco cuenta en el mito de la muerte de Osiris que, tras haber sido engañado y metido en un ataúd preparado por su enemigo Tifón (356B-D), murió en él asfixiado (357D y 358A). Cuando Tifón se encontró de nuevo el ataúd al cabo de un tiempo, dividió el cuerpo de Osiris en catorce partes y las dispersó (358A). La diferencia entre el desmembramiento del dios egipcio y el de Dioniso es que, mientras que Tifón despedazó a Osiris cuando ya estaba muerto, los Titanes lo devoraron y lo despedazaron cuando el niño Dioniso aún estaba vivo⁶⁴⁸:

⁶⁴⁵ Plut. *Is. et Os.* 356A-B. Sobre el doble sentido de la expresión ἀπόρου βίου καὶ θηριώδους, véase Nardelli 2017, 140-144.

⁶⁴⁶ Sobre el epíteto dionisiaco *Hies*, véase § 1.4.3.

⁶⁴⁷ Plut. *Is. et Os.* 364A. Dioniso como dios generador y nutricio aparece también en Plut. *Is. et Os.* 367C.

⁶⁴⁸ *OF* 302 Bernabé (=210+214 Kern).

T 32 Τυφῶνα κυνηγετοῦντα νύκτωρ πρὸς τὴν σελήνην ἐντυχεῖν αὐτῷ καὶ τὸ σῶμα γνωρίσαντα διελεῖν εἰς τεσσαρεσκαίδεκα μέρη καὶ διαρρῖψαι

Tifón, que cazaba por la noche a la luz de la luna, tropezó con él y, tras reconocer el cuerpo, lo cortó en catorce trozos y los dispersó.⁶⁴⁹

Su carácter mortal es precisamente lo que distingue a estas dos divinidades del resto de dioses, ya que la muerte parece siempre ajena al mundo divino⁶⁵⁰. Esta particularidad era lo que les confería un estatus diferente que Plutarco trata de explicar en su interpretación demonológica del mito egipcio: Osiris, como Dioniso, es un demon bueno, opuesto al demon malvado, Tifón. Los démenes, para Plutarco, eran seres intermedios entre dioses y hombres que podían llegar a adquirir la categoría de dioses por su virtud:

T 34 αὐτὴ δὲ καὶ Ὅσιρις ἐκ δαιμόνων ἀγαθῶν δι' ἀρετὴν εἰς θεοὺς μεταβαλόντες, ὥς ὕστερον Ἡρακλῆς καὶ Διόνυσος ...

Ella (Isis) y Osiris, habiendo sido convertidos de démenes buenos en dioses por su virtud, como después Heracles y Dioniso⁶⁵¹

Por lo tanto, son seres de naturaleza mixta, divina y mortal. En el caso de Heracles y de Dioniso, ambos son fruto de la unión de Zeus con una mortal, por lo que tienen un componente puro divino y otro mortal que les hace sensibles a las afecciones, placenteras y dolorosas, del cuerpo:

T 33 Βέλτιον οὖν οἱ τὰ περὶ τὸν Τυφῶνα καὶ Ὅσιν καὶ Ἴσιν ἱστορούμενα μῆτε θεῶν παθήματα μῆτ' ἀνθρώπων, ἀλλὰ δαιμόνων μεγάλων εἶναι νομίζοντες, οὗς καὶ Πλάτων καὶ Πυθαγόρας καὶ Ξενοκράτης καὶ Χρύσιππος ἐπόμενοι τοῖς πάλαι θεολόγοις ἐρρωμενεστέρους μὲν ἀνθρώπων

⁶⁴⁹ Plut. *Is. et Os.* 357F-358A. El desmembramiento de Osiris a manos de Tifón dibuja una imagen salvaje de este demon maligno. El hecho de que cazara por la noche a la luz de la luna (κυνηγετοῦντα νύκτωρ πρὸς τὴν σελήνην), además de considerarse una acción propia de un ser carnívoro y salvaje, lo sitúa en un escenario alejado de la vida civilizada desarrollada durante el día, pues la luna representa la noche y la oscuridad, que suele albergar las malas acciones; véase Nardelli 2017, 333-334. Sobre demonología en Plutarco, véase Soury 1942; Brenk 1986.

⁶⁵⁰ Chiodi 1991, 145.

⁶⁵¹ Plut. *Is. et Os.* 361E. Este cambio de categoría de los démenes, según Chiodi (1991, 146-147), indica una evolución del cosmos dentro de la interpretación cósmica del mito que hace Plutarco.

γεγονέναι λέγουσι καὶ πολὺ τῇ δυνάμει τὴν φύσιν ὑπερφέροντας ἡμῶν, τὸ δὲ θεῖον οὐκ ἄμιγες οὐδ' ἄκρατον ἔχοντας, ἀλλὰ καὶ ψυχῆς φύσει καὶ σώματος αἰσθήσει [ἐν] συνειληχὸς ἡδονὴν δεχομένη καὶ πόνον καὶ ὅσα ταύταις ἐπιγενόμενα ταῖς μεταβολαῖς πάθη τοὺς μὲν μᾶλλον τοὺς δ' ἥττον ἐπιταράττει· γίνονται γὰρ ὡς ἐν ἀνθρώποις καὶ δαίμοσιν ἀρετῆς διαφοραὶ καὶ κακίας.

Mejor es, pues, el juicio de los que piensan que las historias sobre Tifón, Osiris e Isis no son vicisitudes propias ni de dioses ni de hombres, sino de grandes démones que Platón, Pitágoras, Jenócrates y Crisipo, siguiendo a los antiguos teólogos, dicen que han sido dotados de fuerza sobrehumana y sobrepasan mucho en potencia a nuestra naturaleza; pero que no tienen el elemento divino puro y sin mezcla, sino que este participa de la naturaleza del alma y de la capacidad sensitiva del cuerpo, la cual experimenta placer, fatiga y cuantas afeciones que acaecen en estos cambios, perturban a unos más y a otros menos; pues hay, como entre los hombres, también entre los démones diferencias de virtud y de maldad.⁶⁵²

Una vez que pasaron a la categoría de dioses, se convirtieron en divinidades del Más Allá, pues ellos mismos han experimentado la muerte y han vuelto a renacer⁶⁵³. He mencionado más arriba la función liminar de Dioniso como *dying god*, pero, además, en el orfismo es él quien acompaña al difunto en el Hades y lo libera, condición *sine qua non* para acceder a las sagradas praderas⁶⁵⁴. La identificación de Dioniso con Hades y, a su vez, con Osiris aparece en un pasaje lleno de identificaciones de dioses:

T 35 ἐν Σινώπῃ φάμενος ἑωρακέναι τοιοῦτον κολοσσόν, οἷον ὁ βασιλεὺς ἰδεῖν ἔδοξεν. [...] ἔπεμψεν οὖν Σωτέλη καὶ Διονύσιον, οἱ χρόνῳ πολλῷ καὶ μόλις, οὐκ ἄνευ μέντοι θείας προνοίας, ἤγαγον ἐκκλέψαντες. ἐπεὶ δὲ κομισθεὶς ὤφθη, συμβαλόντες οἱ περὶ Τιμόθεον τὸν ἐξηγητὴν καὶ Μανέθωνα τὸν Σεβεννύτην Πλούτωνος ὃν ἄγαλμα τῷ Κερβέρῳ τεκμαιρόμενοι καὶ τῷ δράκοντι πείθουσι τὸν Πτολεμαῖον, ὡς ἐτέρου θεῶν οὐδενὸς ἀλλὰ Σαράπιδος ἐστίν· οὐ γὰρ ἐκεῖθεν οὕτως ὀνομαζόμενος ἦκεν, ἀλλ' εἰς Ἀλεξάνδρειαν κομισθεὶς τὸ παρ' Αἰγυπτίοις ὄνομα τοῦ Πλούτωνος ἐκτίσατο τὸν Σάραπιν. καὶ μέντοι <τὰ> Ἡρακλείτου τοῦ φυσικοῦ λέγοντος “Αἰδης καὶ Διόνυσος αὐτὸς ὅτεφ' μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν” εἰς ταύτην ὑπάγουσι τὴν δόξαν.

⁶⁵² Plut. *Is. et Os.* 360 D-E.

⁶⁵³ En *Is. et Os.* 361E Plutarco dice que Isis y Osiris, tras haber sido convertidos en dioses, tienen poder en todas partes, pero, sobre todo en las regiones sobre y bajo tierra: τιμὰς ἔχουσι, πανταχοῦ μὲν ***, ἐν δὲ τοῖς [ὑπὲρ γῆν καὶ] ὑπὸ γῆν δυνάμενοι μέγιστον.

⁶⁵⁴ Sobre la liberación de Dioniso en el orfismo, con una edición y traducción de los textos, véase Bernabé y Jiménez San Cristóbal 2008, 66-76.

un hombre dijo que había visto en Sinope una estatua tan grande como el rey creyó que la había visto. [...] Así pues, envió a Sóteles y a Dionisio, que después de mucho tiempo y con dificultad, tras haberla robado se la llevaron, pero no sin la providencia divina. Pero cuando una vez transportada fue admirada, poniéndose de acuerdo los de Timoleón el exégeta y de Manetón el sebenita en que era una estatua de Plutón, considerando a Cérbero y la serpiente, convencen a Ptolomeo de que no es otro dios sino Serapis. Pues de donde venía no era llamada así, sino que, llevada a Alejandría, se le puso el nombre egipcio de Plutón, Serapis. Además, lo que dice Heráclito, que se dedica a la física, induce a la misma idea: ‘Hades y Dioniso son el mismo dios, por quien deliran y celebran la Leneas’.⁶⁵⁵

Osiris es, por lo tanto, objeto de una *intepretatio Graeca* que Plutarco enfatiza añadiendo elementos dionisiacos al mito egipcio. La diferencia entre este y las primeras fuentes que notaron las similitudes entre ambos dioses es que Plutarco no duda del origen griego de Dioniso.

4.1.2. Dioniso y el dios judío

A pesar del momento de eclecticismo religioso en todo el Impero durante los primeros siglos y al proceso de helenización de toda la parte oriente, conocemos el aislamiento de los judíos dentro de la sociedad⁶⁵⁶. De hecho, Plutarco no parece haber tenido contacto directo con las comunidades judías⁶⁵⁷ o, si lo tuvo, no adquirió un conocimiento profundo ni de sus costumbres y ni de su religión, como veremos en una de sus *Quaestiones Convivales*⁶⁵⁸. En ella realiza una comparación superficial entre el dios de los judíos y Dioniso apoyándose en siete argumentos: su fiesta mayor, la fiesta ‘de Baco’, una parte ritual secreta, el carácter alegre y musical de los ritos, las falsas etimologías, el uso del vino y la vestimenta de los sacerdotes. Comienzan hablando Símaco, Merágenes y otros participantes del banquete:

⁶⁵⁵ Plut. *Is. et Os.* 361F-362A.

⁶⁵⁶ Pese a ello, el judaísmo fue un tema recurrente en la literatura clásica entre los siglos I a.C. y I d.C., véase Stern 1976; Schürer 1979; Simoes Rodrigues 2005, 431; Aguilar Fernández 2006; Muñoz Gallarte 2008.

⁶⁵⁷ Sobre la transmisión indirecta de las fuentes de Plutarco, véase Griffiths 1970, 81.

⁶⁵⁸ Stern (1976) recoge todos los pasajes relacionados con los judíos: *Superst.* 166A y 169C; *Stoic. Rep.* 1051 E; *Quaest. Conv.* 669C-672B; *Is. et Os.* 363C-D; *Apophth.* 184E-F; *Pomp.* 639E y 642D-643A; *Cic.* 864C; *Ant.* 916E, 927E, 932B-C, 944B-C, 949B y 949F=950A; *Galb.* 1058C; *Oth.* 1068B y 1073E. Sobre el pasaje que analizo, véase el artículo de Nieto Ibáñez 1999.

T 59 θαυμάσας οὖν τὸ ἐπὶ πᾶσι ῥηθὲν ὁ <Σύμμαχος> ᾿ἄρ’ ἔφη ‘σὺ τὸν πατριώτην θεόν, ὦ Λαμπρία, εὖιον ὀρσιγύναικα μαινομέναις ἀνθέοντα τιμαῖσι Διόνυσον’ ἐγγράφεις καὶ ὑποποιεῖς τοῖς Ἑβραίων ἀπορρήτοις; ἢ τῷ ὄντι λόγος ἔστι τις ὁ τοῦτον ἐκείνῳ τὸν αὐτὸν ἀποφαίνων;’ ὁ δὲ <Μοιραγένης> ὑπολαβὼν ἔα τοῦτον’ εἶπεν· ‘ἐγὼ γὰρ Ἀθηναῖος ὢν ἀποκρίνομαί σοι καὶ λέγω μηδέν’ ἄλλον εἶναι· καὶ τὰ μὲν πολλὰ τῶν εἰς τοῦτο τεκμηρίων μόνοις ἐστὶ ῥητὰ καὶ διδακτὰ τοῖς μνουμένοις παρ’ ἡμῖν εἰς τὴν τριετηρικὴν παντέλειαν· ἃ δὲ λόγῳ διελθεῖν οὐ κεκώλυται πρὸς φίλους ἄνδρας, ἄλλως τε καὶ παρ’ οἶνον ἐπὶ τοῖς τοῦ θεοῦ δώροις, ἂν οὗτοι κελεύωσι, λέγειν ἔτοιμος.’

Πάντων οὖν κελευόντων καὶ δεομένων ᾿πρῶτον μὲν’ ἔφη ‘τῆς μεγίστης καὶ τελειοτάτης ἐορτῆς παρ’ αὐτοῖς ὁ καιρὸς ἐστὶν καὶ ὁ τρόπος Διονύσῳ προσήκων. τὴν γὰρ λεγομένην νηστείαν <ἄγοντες> ἀκμάζοντι τρυγητῷ τραπέζας τε προτίθενται παντοδαπῆς ὀπώρας ὑπὸ σκηναῖς καὶ καλιάσιν ἐκ κλημάτων μάλιστα καὶ κιττοῦ διαπεπλεγμέναις· καὶ τὴν προτέραν τῆς ἐορτῆς σκηνὴν ὀνομάζουσιν. ὀλίγαις δ’ ὕστερον ἡμέραις ἄλλην ἐορτὴν, οὐκ ἔστιν ἂν δι’ αἰνιγμάτων ἀλλ’ ἄντικρυς Βάκχου καλουμένην, τελοῦσιν. ἔστι δὲ καὶ κραδηφορία τις ἐορτὴ καὶ θυρσοφορία παρ’ αὐτοῖς, ἐν ἣ ὀφύς ἔχοντες εἰς τὸ ἱερὸν εἰσίσαι· εἰσελθόντες δ’ ὅ τι δρῶσιν, οὐκ ἴσμεν, εἰκὸς δὲ βακχεῖαν εἶναι τὰ ποιούμενα· καὶ γὰρ σάλπιγξι μικραῖς, ὥσπερ Ἀργεῖοι τοῖς Διονυσίοις, ἀνακαλούμενοι τὸν θεὸν χρῶνται, καὶ κιθαρίζοντες ἕτεροι προΐασιν, οὓς αὐτοὶ Λευίτας προσονομάζουσιν, εἴτε παρὰ τὸν Λύσιον εἴτε μᾶλλον παρὰ τὸν Εὖιον τῆς ἐπικλήσεως γεγεννημένης. οἶμαι δὲ καὶ τὴν τῶν σαββάτων ἐορτὴν μὴ παντάπασι ἀπροσδιόνυσον εἶναι· Σάββους γὰρ καὶ νῦν ἔτι πολλοὶ τοὺς Βάκχους καλοῦσιν καὶ ταύτην ἀφιάσι τὴν φωνὴν ὅταν ὀργιάζωσι τῷ θεῷ, <οὗ πίστω>σιν ἔστι δήπου καὶ παρὰ Δημοσθένους λαβεῖν καὶ παρὰ Μενάνδρου, καὶ οὐκ ἀπὸ <τρό>που τις ἂν φαίη τοῦνομα πεποιῆσθαι πρὸς τινα σόβησιν, ἢ κατέχει τοὺς βακχεύοντας· αὐτοὶ δὲ τῷ λόγῳ μαρτυροῦσιν, ὅταν σάββατα τελῶσι, μάλιστα μὲν πίνειν καὶ οἰνοῦσθαι παρακαλοῦντες ἀλλήλους, ὅταν δὲ κωλύῃ τι μεῖζον, ἀπογεύεσθαι γε πάντως ἀκράτου νομίζοντες. καὶ ταῦτα μὲν εἰκότα φαίη τις ἂν εἶναι· κατὰ κράτος <δὲ τοὺς> ἐναντίους πρῶτον μὲν ὁ ἀρχιερεὺς ἐλέγχει, μιτρηφόρος τε προΐων ἐν ταῖς ἐορταῖς καὶ νεβρίδα χρυσόπαστον ἐνημμένος, χιτῶνα δὲ ποδῆρη φορῶν καὶ κοθόρνους, κώδωνες δὲ πολλοὶ κατακρέμανται τῆς ἐσθῆτος, ὑποκομποῦντες ἐν τῷ βαδίζειν, ὥς καὶ παρ’ ἡμῖν· ψόφοις δὲ χρῶνται περὶ τὰ νυκτέλια, καὶ χαλκοκρότους τὰς τοῦ θεοῦ τιθήνας προσαγορεύουσιν· καὶ ὁ δεικνύμενος ἐν τοῖς ἑναντίοις τοῦ νεῷ θύρσος ἐντετυπωμένος καὶ τύμπανα· ταῦτα γὰρ οὐδενὶ δήπουθεν ἄλλῳ θεῷ ἢ Διονύσῳ προσῆκεν. ἔτι τοίνυν μέλι μὲν οὐ προσφέρουσι ταῖς ἱερουργίαις, ὅτι δοκεῖ φθεῖρειν τὸν οἶνον κεραννύμενον καὶ τοῦτ’ ἦν σπονδὴ καὶ μέθυ, πρὶν ἄμπελον φανῆναι.

Pues Símaco admirado por todo lo que se había dicho, dijo: ‘¿Acaso tú, Lamprias, a tu dios patrio, al del evohé, Dioniso excitador de mujeres que hace florecer en honras delirantes, lo consideras y lo insertas en las prácticas secretas de los hebreos? ¿O existe realmente algún argumento que muestre que este es aquel?’ Y Merágenes, tomando la palabra, dijo: ‘Pues yo que soy ateniense te contesto y digo que no es otro; y muchos de los testimonios sobre esto se cuentan y enseñan solo a los que están iniciados entre nosotros en la celebración que hay cada dos años. Pero lo que no está prohibido tratar de palabra con amigos queridos, y especialmente con el vino y los dones del dios, estoy dispuesto a contar si ellos mismos me lo piden.’

Después de pedírselo y rogárselo todos, dijo: ‘En primer lugar, el momento y el carácter de la fiesta más grande y sagrada para ellos pertenece a Dioniso, pues una vez realizado el denominado ‘ayuno’ en época de vendimia, disponen unas mesas con frutas de todas clases bajo tiendas y cabañas hechas sobre todo con sarmientos y hiedra. Y al primer día le llaman la fiesa de las tiendas. Pero unos días después celebran otra fiesta a la que llaman ya sin ningún enigma, sino directamente ‘de Baco’. Y hay también una fiesta entre ellos en la que entran al templo portando ramos y tirso. Y, tras haber entrado, no sabemos lo que hacen, pero parece que es una bacanal, pues como los argivos en las Dionisias, también se sirven de trompetas para llamar al dios; y otros avanzan tocando la cítara, aquellos a los que llaman Levitas, surgiendo esta denominación de *Lysios* o, mejor, de Evio. Y creo que la fiesta del sábado también tiene relación con Dioniso, pues todavía muchos llaman Sabos a los bacantes y emiten este sonido cuando celebran los *orgia* del dios, lo que es garantizado, sin duda, por Demóstenes y por Menandro, y se podría decir no incorrectamente que el nombre se ha puesto debido a cierta excitación que controla a las bacantes. Y ellos mismos dan testimonio de esta idea cuando cumplen con el sábado, precisamente convidándose unos a otros a beber y a embriagarse. Pero cuando lo impide algo más importante, suelen probar, al menos, vino puro. Y se podría decir que esto es lo que parece, pero, en primer lugar, el sacerdote corrobora esto con autoridad en contra de los incrédulos, pues encabeza las fiestas llevando una mitra y vestido con una nébride bordada en oro, llevando χιτῶν hasta los pies y coturnos, y cuelgan muchas campanillas del vestido que suenan al andar, como también entre nosotros. Y hacen ruidos durante las fiestas nocturnas y a las nodrizas del dios las denominan ‘las que hacen sonar el bronce’. Para los incrédulos también da prueba de ello el tirso grabado en el templo y los tímpanos, pues esto, indudablemente, a ningún otro dios pertenece sino a Dioniso. Todavía

más, no usan miel en sus ritos sagrados, pues parece que estropea el vino al mezclarlo y este era su libación y su bebida antes de que apareciera la vid.»⁶⁵⁹

La fiesta judía a la que llaman ‘Tienda’ (σκενή) es la fiesta de las Tiendas en la que celebraban el final de la cosecha, una de las más importantes para los judíos. Esas tiendas eran pequeñas casitas construidas con sarmientos para refugiar a los que vendimiaban⁶⁶⁰. A continuación habla de otra fiesta, la ‘de Baco’, que no se sabe exactamente cuál es. Se ha sugerido que fuese el octavo y último día de los tabernáculos —día en que se danzaba delante del templo con antorchas— o la Fiesta de purificación del templo, donde los que caminaban en procesión hacia el templo de Jerusalén portaban ramos litúrgicos, que serían lo que Plutarco identificaba con los ramos y los tirso⁶⁶¹. En esta misma fiesta, tras la procesión pública tenía lugar la realización de ritos ocultos en el interior del templo. Plutarco llama bacanales a esa fase misteriosa y desconocida del ritual judío porque la identifica con los cultos dionisiacos. No obstante, la existencia de una parte ritual reservada a los sacerdotes aparece en muchas otras religiones. Tampoco era exclusivo del ámbito dionisiaco el carácter alegre y musical de la fiesta, ya que también formaba parte del culto hebreo, ni la trompeta se limitaba al círculo de Dioniso. Un pasaje de *Números* (10.1-10) cuenta que Dios ordenó a Moisés fabricar dos trompetas de plata para señalar con ellas el levantamiento de campamentos, reunirlos y marchar a la guerra.

Además de estos elementos, introduce varias etimologías falsas: dos de ellas para vincular a una de las doce tribus de Israel con los epítetos dionisiacos Λύσιος y Εὔσιος⁶⁶²; otra, para relacionar el Sabbath ‘el sábado’, día festivo para los judíos, y el nombre Sabos (Σάβους).

Otro argumento de Plutarco es la ingesta de vino durante el Sabbath, lo que considera genuinamente dionisiaco. Sin embargo, numerosos textos bíblicos prueban que el vino y la vid tienen gran importancia en la tradición hebrea⁶⁶³.

⁶⁵⁹ Plut. *Quaest. conv.* 671C-672B.

⁶⁶⁰ No en vano Flavio Josefo la describe como ‘la fiesta más santa y más grande de los hebreos’ (*Ant.* 8, 100). En *Lev.* 33-43 aparece el origen de la fiesta y su carácter agrario. También se le denomina ‘fiesta de Yahvéh’ (*Lev.* 23,39).

⁶⁶¹ II *Mac.* 10.7. Sobre la discusión acerca de la incógnita de esta fiesta, véase Nieto Ibáñez 1999, 329-330; Del Re 1953, 15.

⁶⁶² Acerca de estos epítetos y de la falsa etimología creada por Plutarco, véase § 1.2.

Por otro lado, alude a la vestimenta del sacerdote, que lleva la mitra —atuendo que sí era frecuente en Grecia—, una piel de ciervo bordada en oro —que seguramente sería la túnica bordada que llevaban debajo del manto—, unas campanillas o cascabeles de oro que colgaban del manto y los coturnos, que son una invención de Plutarco. La descripción de la indumentaria sacerdotal judía aparece en el *Éxodo*⁶⁶⁴.

Finalmente, se refiere a los tirsos y tímpanos que estaban grabados en los frontispicios del templo, como también describen Flavio Josefo (*A.J.* 15. 395) y Tácito (*Hist.* 5.5), noticia que debió de llegarle a nuestro autor de manera indirecta, puesto que el Templo de Jerusalén fue destruido en el año 70.

De nuevo el queronense busca un trasfondo griego en un culto extranjero. En este caso, sincretiza elementos y ritos de manera artificiosa para helenizar a los dioses extranjeros proponiendo un origen común a todos.

4.1.3. Otras identificaciones

Plutarco destaca, en primer lugar, la identificación de Dioniso con Serapis, aunque nunca se produce directamente, sino a través de una identificación intermedia con Osiris, como dice el siguiente texto. Según Plutarco, Serapis es el nombre que adquirió Osiris cuando cambió de naturaleza, es decir, cuando se convirtió en un dios gracias a su virtud⁶⁶⁵. También afirma que Serapis es el nombre común a todos:

T 36 βέλτιον δὲ τὸν Ὅσιριν εἰς ταῦτὸ συνάγειν τῷ Διονύσῳ τῷ τ' Ὀσίριδι τὸν Σάραπιν, ὅτε τὴν φύσιν μετέβαλε, ταύτης τυχόντι τῆς προσηγορίας. διὸ πᾶσι κοινὸς ὁ Σάραπις ἐστίν, ὥς δὴ τὸν Ὅσιριν οἱ τῶν ἱερῶν μεταλαμβάνοντες ἴσασι.

⁶⁶³ La primera mención al vino en la Biblia aparece en el *Génesis*, en la historia de Noé (*Gen.* 9.20). También aparecen alusiones al uso del vino en *Éx.* 29.40; *Eccl.* 50.15. Con sentido alegórico, en *Isaías* 5.1; *Ezequiel* 15.1.

⁶⁶⁴ *Ex.* 28.36.

⁶⁶⁵ *Supra* § 4.1, texto *Is. et Os.* 361E.

Es mejor identificar a Osiris con Dioniso y a Serapis con Osiris, puesto que recibió (Osiris) esta denominación cuando cambió de naturaleza. Por lo tanto, Serapis es común a todos, como saben de Osiris los que participan en las ceremonias sagradas.⁶⁶⁶

En segundo lugar, como mencioné en el apartado anterior, relaciona mediante una etimología falsa el Sabbath ‘sábado’, día festivo para los judíos, y el nombre Sabos (Σάβους), uno de los epítetos de Dioniso relacionado con el dios tracio-frigio Sabos o Sabacio. Pero estas dos palabras no están relacionadas, ya que la raíz de Sabbath es *šbt* ‘cesar’. Es posible que esta conexión se diera a causa de la homofonía entre Sabacio y Sabaot, otro de los nombres de Yahvéh⁶⁶⁷.

Por último, en un breve pasaje de la misma obra el autor alude a dos identificaciones menos conocidas. La primera de ellas se refiere a una divinidad egipcia menor conectada con Osiris y con Ra, llamada Ársafes. El nombre, según Pordomingo Pardo y Fernández Delgado (1995, 131 n. 248), es la transcripción del nombre egipcio *ḥryshaf* ‘el que está sobre su lago’⁶⁶⁸. Se conocen pocos datos de este dios, aunque Froidefond (1988, 288 n. 6) sí cree que la etimología del nombre propuesta por Plutarco esté relacionada con el adjetivo ἄρσιν ‘masculino’:

T 42 Διὸς ἱστορεῖται [δὲ] καὶ Ἰσιδος υἱὸς ὢν ὁ Διόνυσος ὑπ' Αἰγυπτίων οὐκ Ὅσιρις ἀλλ' Ἀρσαφῆς [ἐν τῷ ἄλφα γράμματι] λέγεσθαι δηλοῦντος τὸ ἀνδρεῖον τοῦ ὀνόματος

se cuenta que Dioniso, que es hijo de Zeus y de Isis, es llamado por los egipcios no Osiris sino Ársafes, nombre que muestra masculinidad.⁶⁶⁹

La segunda de estas identificaciones es el de Épafo, hijo de Ío y Zeus. El mito cuenta que, antes del nacimiento de su hijo, Zeus había convertido a su amante en vaca para escapar de los celos de Hera. Una vez descubierto el engaño, Hera envió un tábano, o una Erinis, para

⁶⁶⁶ Plut. *Is. et Os.* 362B. Este sincretismo también aparece en *Is. et Os.* 375F-376A y quizá en 365F.

⁶⁶⁷ Wambacq 1947; Stern 1976, 359-369; Nieto Ibáñez 1999, 332. Demóstenes y Menandro también se hacen eco de estas etimologías (D. *Cor.* 260; *CAF*, 1060).

⁶⁶⁸ Sobre esta relación, véase Bonnet 1952, 288; Pordomingo Pardo y Fernández Delgado 1995, 132 n. 248.

⁶⁶⁹ Plut. *Is. et Os.* 365E.

perseguir a la amante de su esposo⁶⁷⁰. La princesa argiva, huyendo, llegó a Egipto, donde dio a luz a Épafo y fue identificada con la diosa egipcia Isis. Plutarco menciona la conexión entre Épafo y Dioniso no porque la comparta, sino porque la atribuye al escritor Mnaseas, discípulo de Eratóstenes que vivió en el siglo II a.C. y escribió una obra sobre mitología. El queronense no profundiza porque otorga mayor credibilidad a los testimonios rituales que al de Mnaseas:

T 43 ἐὼ δὲ Μνασέαν τῷ Ἐπάφῳ προστιθέντα τὸν Διόνυσον καὶ τὸν Ὅσιριν καὶ τὸν Σάραπιν, αἱ γὰρ εἰρημέναι περὶ τὰς ἑορτὰς καὶ τὰς θυσίας οἰκειότητες ἐναργεστέραν τῶν μαρτύρων τὴν πίστιν ἔχουσι.

Dejo de lado a Mnaseas, que sitúa a Dioniso, a Osiris y a Serapis con Épafo, pues los parecidos que se han comentado sobre las fiestas y los sacrificios muestran una prueba más visible que los testigos.⁶⁷¹

4.2. Atributos

A lo largo de toda su obra Plutarco inserta con frecuencia atributos dionisiacos como el el vino, el tirso, el *liknon* o la corona; algunas plantas como la vid o la hiedra; la música y la danza acompañadas de instrumentos como la trompeta, la cítara o el *aulos*; o animales como el toro o la serpiente. Además de estos elementos, alude también a ciertos ámbitos característicos del dios como el banquete, el elemento acuático o el Más Allá.

4.2.1. Elementos rituales

Existen ciertos elementos rituales que siempre acompañan a Dioniso como el tirso, con el que suele representarse al dios y a sus seguidores. El tirso es un elemento compuesto por hojas de hiedra y ramas de vid enroscadas en torno a una guía que las sujeta. Plutarco menciona a menudo este atributo en un contexto ritual como señal de distinción de un grupo

⁶⁷⁰ El relato sobre Hera que, celosa, le envió a Ío un tábano para perseguirla, está en Esquilo (*Prom.* 589 y 681, *Suppl.* 308, 541 y 572), Apolodoro (2.1.3) y Virgilio (*Georg.* 3.152-153). En Ovidio (*Met.* 725-727) y Valerio Flaco (394-413) Ío es perseguida por una Erinis.

⁶⁷¹ Plut. *Is. et Os.* 365F.

de seguidores dionisiacos⁶⁷². Un buen ejemplo es el pasaje que protagonizan las mujeres macedonias realizando un rito órfico que era exclusivamente femenino:

T 10 ὄφεις μεγάλους χειροήθεις ἐφείλκετο τοῖς θιάσοις, οἱ πολλάκις ἐκ τοῦ κιττοῦ καὶ τῶν μυστικῶν λίκνων παραναδυόμενοι καὶ περιελιττόμενοι τοῖς θύρσοις τῶν γυναικῶν καὶ τοῖς στεφάνοις, ἐξέπληττον τοὺς ἄνδρας.

Y llevando grandes serpientes domesticadas a los tíasos, que muchas veces se deslizaban por la hiedra y los *liknoi* místicos y enroscándose en los tirso de las mujeres y en las coronas aterrorizaban a los hombres.⁶⁷³

Otro atributo frecuente en el ámbito dionisiaco es la corona (στέφανος), que solía estar hecha de hiedra⁶⁷⁴. Plutarco cuenta, no obstante, que en los banquetes los comensales se adornaban con coronas cuando empezaban a beber, después de la cena, y que estas coronas podían ser de plantas muy variadas. En general, las de flores —como las violetas, las rosas, la alheña o la salvia— solían ser para las niñas y mujeres; las de hiedra o laurel, para los hombres que participaban en reuniones eruditas⁶⁷⁵. Cada una de las plantas utilizadas para las coronas tenían un efecto diferente sobre el comensal que bebía vino. Fuera del ambiente simposiaco los seguidores de Dioniso también se coronaban, incluso los sacerdotes llevaban corona, como el propio Plutarco cuando desempeñaba el sacerdocio en Delfos⁶⁷⁶. También se coronaban los participantes de las Dionisias Rurales⁶⁷⁷ o de cualquier otra celebración dionisiaca⁶⁷⁸, como en la del texto anterior sobre las mujeres macedonias.

⁶⁷² Plut. *Is. et Os.* 364E y F; *Quaest. conv.* 672B; Alex. 2.9. Sobre el tirso y otros elementos rituales en el orfismo, véase Jiménez San Cristóbal 2002, 342-377.

⁶⁷³ Plut. *Alex.* 2.9.

⁶⁷⁴ Así lo describe Plutarco en *Quaest. conv.* 647A. Fuera del ámbito dionisiaco la corona es muy frecuente y en Plutarco se menciona en diversos ámbitos, pues suele simbolizar la victoria (como en *An seni resp.* 785B, 786F; *Praec. ger. reip.* 804E), el poder (*Apophth.* 173C), el matrimonio (*Apophth.* 184B; *Coniug. praec.* 138D) o la muerte (*Demetr.* 53.3; *Cons. ad Apoll.* 118F).

⁶⁷⁵ Plut. *Quaest. conv.* 645D. También había coronas de olivo o encina.

⁶⁷⁶ Plut. *An seni resp.* 792F. Aunque no era algo exclusivo del ámbito dionisiaco, véase Robert 1960, 597ss.

⁶⁷⁷ Plut. *Suav. viv. Epic.* 1098C.

⁶⁷⁸ Plut. *Arat.* 53.6.

En el mismo pasaje menciona el *liknon*, un instrumento agrícola usado en rituales como cuna del niño Dioniso o como cesta que contiene frutas y un falo⁶⁷⁹.

No se puede acabar este apartado sin mencionar el vino, seguramente el atributo más característico del dios. Este producto procedente del fruto de la vid, planta consagrada a Dioniso, identifica al dios en el simposio y en el ritual. Plutarco atribuye a Dioniso la invención del vino y el haberlo compartido con los mortales:

T 55 ὁ δὲ Διόνυσος οὐ μόνον τῷ τὸν οἶνον εὑρεῖν, ἰσχυρότατον φάρμακον καὶ ἥδιστον, ἱατρὸς ἐνομίσθη ἢ μέτριος,

Y Dioniso no solo por descubrir el vino, un fármaco muy eficaz y agradable, fue considerado como médico⁶⁸⁰

Además, es el dios que preside el banquete y las conversaciones que en él se dan, pues el vino eleva la mente y libera al que lo ingiere. Sin embargo, y aunque la alusión a esta asociación entre el dios y su atributo es frecuente, la actitud de Plutarco hacia el vino no siempre es aprobatoria⁶⁸¹.

4.2.2. Las plantas

Dentro de las plantas consagradas a Dioniso destacan la vid y la hiedra. Ambas tienen en común que son plantas trepadoras⁶⁸². Del fruto de la vid se consigue el vino, elemento dionisiaco por excelencia; de ahí su importancia en el ambiente dionisiaco. No obstante, es curioso que la vid apenas aparezca en los textos plutarqueos en relación con Dioniso. Tan solo aparece varias veces en contexto simposiaco, como bebida frecuente en el banquete⁶⁸³; y otros dos pasajes en los que relaciona la vid con otras dos plantas también consagradas a

⁶⁷⁹ Sobre el *liknon*, véase § 1.3.6. También Harrison 1922, 133, 157 y 160; Nilsson 1975, 21-37; Jiménez San Cristóbal 2002, 364-369.

⁶⁸⁰ Plut. *Quaest. conv.* 647A.

⁶⁸¹ Sobre la actitud de Plutarco hacia el vino, véase Nikolaidis 1999. Acerca de los epítetos dionisiacos relacionados con el vino y la relación del dios con dicho elemento, remito al capítulo correspondiente (§ 1.1).

⁶⁸² Sobre la relación de la vid con Dioniso, véase *Praec. ger. reip.* 806C; sobre la hiedra, véase *Aud.* 45A. También Otto 1933, 107-113; Jiménez San Cristóbal (en prensa).

⁶⁸³ Plut. *Sep. sap.* 150E; *Quaest. conv.* 672B.

Dioniso: el pino y la hiedra. Dice que a Dioniso le consagraron el pino porque las vides que crecen en pinares producen un vino más agradable, ya que el pino crece en tierras cálidas. Además, los griegos emplean la resina que segrega el pino para conservar el vino: embadurnaban los toneles de vino con pez, como todavía hoy se hace con las botas de vino para impermeabilizarlas, o directamente mezclaban el vino con resina para darle consistencia, una técnica que también sigue utilizándose en la actualidad con el vino de mesa que los griegos llaman ‘retsina’.

En cuanto a la relación que establece entre la vid y la hiedra, dice Plutarco que Dioniso, que solía coronarse con hojas de vid, no podía hacerlo en invierno puesto que la vid es un arbusto de hoja caduca, así que lo hizo con hiedra, cuya hoja es perenne, por su parecido, pues ambas tienen hojas con forma trilobulada y sus frutos se parecen en aspecto, tamaño y color:

T 56 ἀλλὰ μοι δοκεῖ, καθάπερ οἱ φίλοινοι μὴ παρόντος ἀμπελίνου κριθίνῳ χρῶνται πόματι, καὶ μηλίτας τινάς, οἱ δὲ φοινικίνους οἴνους ποιοῦσιν, οὕτω καὶ ὁ ποθῶν χειμῶνος ὥρα τὸν ἀπὸ τῆς ἀμπέλου στέφανον, ὥς ἐκείνην ἑώρα γυμνὴν καὶ ἄφυλλον, ἀγαπῆσαι τὴν ὁμοιότητα τοῦ κιττοῦ. καὶ γὰρ τοῦ κλήματος τὸ ἐλικῶδες τοῦτο καὶ σφαλλόμενον ἐν τῇ πορείᾳ καὶ τοῦ πετάλου τὸ ὑγρὸν καὶ περικεχυμένον ἀτάκτως, μάλιστα δ' αὐτὸς ὁ κόρυμβος ὄμφακι πυκνῶ καὶ περκάζοντι προσεοικώς, ἐκμεμίμηται τὴν τῆς ἀμπέλου διάθεσιν.

me parece que, igual que los amantes del vino se sirven de bebida de cebada o de ciertas manzanas si no la hay de uva, y otros fabrican vino de dátiles, así también el que, deseando la corona de invierno hecha de ramas de vid, observa la cuerda desnuda y sin hojas, le coge cariño a la hiedra por su parecido. Pues la curvatura del sarmiento que también se desvía en su camino, la humedad del pétalo, su esparcimiento desordenado y sobre todo el propio racimo verde, apretado y oscurecido, imita perfectamente el aspecto de la vid.⁶⁸⁴

Las alusiones a la hiedra son las más frecuentes en la obra del queronense⁶⁸⁵. No solo habla del aspecto de esta planta y de uso en las coronas que se ceñían después de los banquetes⁶⁸⁶, sino también de sus propiedades. En *Quaestiones convivales* dedica una

⁶⁸⁴ Plut. *Quaest. conv.* 648E-F.

⁶⁸⁵ Sobre la hiedra, véase Otto 1933, 113-117.

⁶⁸⁶ *Supra* § 4.2.1.

cuestión entera a la hiedra, tratando la frescura y su poder para apagar la borrachera⁶⁸⁷. Pero, sin duda, el poder más importante de la hiedra en relación con Dioniso aparece descrito en el siguiente pasaje en el que le atribuye un poder excitante similar al que produce el vino :

T 24 αἱ γὰρ ἔνοχοι τοῖς βακχικοῖς πάθεσι γυναῖκες εὐθὺς ἐπὶ τὸν κιττὸν φέρονται, καὶ σπαράττουσι δραττόμεναι ταῖς χερσὶ καὶ διεσθίουσαι τοῖς στόμασιν· ὥστε μὴ παντελῶς ἀπιθάνους εἶναι τοὺς λέγοντας, ὅτι καὶ πνεῦμα μανίας ἔχων ἐγερτικὸν καὶ παρακινήτικὸν ἐξίστησι καὶ σπαράττει, καὶ ὅλως ἄοινον ἐπάγει μέθην καὶ χάριν τοῖς ἐπισφαλῶς πρὸς ἐνθουσιασμὸν ἔχουσι.

Pues las mujeres poseídas por la afección báquica, enseguida se dirigen hacia la hiedra, la hacen pedazos cogiéndola con las manos y la devoran con sus bocas. De manera que resultan completamente convincentes quienes dicen que (la hiedra), que tiene un soplo de μανία estimulante y turbador, saca fuera de sí, trastorna y, sobre todo, induce una borrachera sin vino y produce un estado placentero a los que se entusiasman peligrosamente.⁶⁸⁸

Es posible que la hiedra fuera usada en celebraciones báquicas como sustituta del vino, produciendo el mismo efecto delirante para alcanzar una borrachera sin vino (ἄοινον μέθην).

4.2.3. La música y la danza

En el cortejo de Dioniso suelen estar presentes estos dos elementos acompañados de diversos instrumentos. Una de las funciones de los artistas de Dioniso, los τεχνῖται⁶⁸⁹, es tocar instrumentos como la trompeta (σάλπιγξ), mencionada dos veces por Plutarco en relación con el culto de los argivos a Dioniso⁶⁹⁰. Uno de los dos pasajes no habla directamente de esta celebración, sino que la compara con un rito judío en el que también se toca la trompeta⁶⁹¹.

⁶⁸⁷ Plut. *Quaest. conv.* 648B-649F. Su asociación con el frío también se menciona en *Quaest. conv.* 735E.

⁶⁸⁸ Plut. *Aet. gr.* 290E.

⁶⁸⁹ *Supra* § 2.1.7.

⁶⁹⁰ Plut. *Quaest. conv.* 671E; *Is. et Os.* 364F. *Supra* § 2.3.4. Sobre este instrumento, véase el estudio de West (1992, 118-121).

⁶⁹¹ *Supra* § 4.1.2.

Plutarco también menciona la cítara (κιθάρα) como compañera en el simposio, presidido por Dioniso, desde época homérica⁶⁹². También está relacionada con las Musas⁶⁹³, que suelen acompañar al dios y encargarse de moderar el consumo de vino y, en general, los posibles excesos de los comensales en el banquete. El otro ámbito en el que aparece es en el cortejo dionisiaco, donde de nuevo son los artistas de Dioniso quienes se encargan de tocarla⁶⁹⁴.

El αὐλός también lo tocaban los artistas de Dioniso, por lo que está asociado al teatro y a las celebraciones dionisiacas⁶⁹⁵, así como al simposio⁶⁹⁶, siempre vinculado a las celebraciones alegres, a veces acompañadas de canto y danzas, y con cierta tendencia al libertinaje y al desenfreno. En ellas también aparecen las musas:

T 57 καὶ τὴν μὲν ὁ Λύσιος ἐπισκοπεῖ Διόνυσος μετὰ τῆς Τερψιχόρης καὶ Θαλείας, ὁ δὲ πρὸς τὴν ἐργάνην Ἀθηνᾶν καὶ τὸν ἀγοραῖον Ἑρμῆν ἐπανίστησιν. διὸ τὴν μὲν ᾠδαὶ κατέχουσι καὶ χορεῖται καὶ ὑμέναιος ᾧ κῶμοί τ' εἰλαπίναι <τε> καὶ ἡγήεις θρόος αὐλῶν·

a aquel (*i.e.* el atardecer) Dioniso *Lysios* lo observa junto con Terpsícore y Talía, pero esta se levanta por la trabajadora Atenea y el mercader Hermes. Por esta razón a una la invaden cantos, danzas e himeneo, ‘cortejos, banquetes y ruido y alboroto de *auloi*’.⁶⁹⁷

Por último, el caramillo (σῦριγξ) es una especie de flauta hecha de caña, madera o hueso. Suele traducirse por ‘caramillo’. Es frecuente que aparezca junto con el *aulos*⁶⁹⁸ o la cítara⁶⁹⁹ en un ambiente festivo y simposiaco:

T 11 πολλὴ δὲ μοῦσα συρίγγων καὶ αὐλῶν ᾠδῆς τε καὶ ψαλμοῦ καὶ βακχεΐα γυναικῶν κατεῖχε πάντα τόπον.

⁶⁹² Plut. *Quaest. conv.* 712F. Sobre las características de la cítara, véase West 1992, 50-56.

⁶⁹³ Plut. *Coiug. praec.* 138C; *Sep. sap.* 156C.

⁶⁹⁴ Plut. *Ant.* 26.2; *Arat.* 53.6. En *Quaest. conv.* 671, en la comparación de los ritos judíos con los dionisiacos, son concretamente los Levitas los que tocan la cítara en la celebración.

⁶⁹⁵ Plut. *Cap. ex inim. ut.* 87F.

⁶⁹⁶ Entre otros pasajes, Plut. *Alc.* 32.2; *Alex.* 67.5; *Pomp.* 24.5; *Adulat.* 56E; *Sep. sap.* 150D-F (donde alude a los *auloi* hechos de huesos de cervatillo o de asno). Véase Otto 1933, 72; Daraki 1985, 57, 107-108. West (1992, 81-107) realiza un estudio en profundidad sobre los tipos de *auloi*, sus partes y otros aspectos.

⁶⁹⁷ Plut. *Quaest. conv.* 654F. Otra alusión a las musas tocando el *aulos* aparece en *Sep. sap.* 156C.

⁶⁹⁸ Plut. *Alex.* 67.5; *Ant.* 24.4; *Soll. anim.* 961D

⁶⁹⁹ Plut. *Ant.* 26.1.

Una constante música de caramillos y *auloi* y también el sonido de la lira y de cantos báquicos de mujeres envolvían todos los lugares.⁷⁰⁰

4.2.4. Animales

La relación de Dioniso con los animales se limita a varias menciones al toro (ταῦρος) y a la serpiente (δράκων / ὄφις). El dios es a veces identificado con el toro, como en el caso de las mujeres de Élide, cuyo canto invoca a Dioniso como ἄξιε ταῦρε ‘noble toro’ para que venga βοέω ποδί ‘con pie bovino’⁷⁰¹. También se le supone una ascendencia bovina a través del epíteto βουγενής ‘nacido de vaca’. Así era como le invocaban los argivos en el culto que realizaban junto al lago Lerna⁷⁰². Por último, la apariencia taurina del dios es una de las similitudes de Dioniso con Osiris, como vimos al analizar la identificación entre estas dos divinidades⁷⁰³. Este vínculo entre Dioniso y el toro procede de época muy antigua y está atestiguado en numerosas fuentes epigráficas, literarias e iconográficas⁷⁰⁴.

Por otro lado, la serpiente (δράκων / ὄφις) aparece relacionada con Dioniso desde antes de su nacimiento en mitos y ritos órficos desde la época clásica hasta la época imperial⁷⁰⁵. Era un símbolo ritual del dios y de sus fieles. Plutarco cuenta que Olímpide, la madre de Alejandro, de la que dice que participaba en celebraciones báquicas, solía llevar en dichas celebraciones grandes serpientes domesticadas. También en una ocasión durmió junto a una serpiente, episodio que sembró en su marido un escrúpulo religioso tan poderoso que le hizo alejarse de su mujer⁷⁰⁶, pues las serpientes pueden ser consideradas presagios enviados por la divinidad⁷⁰⁷. Cuando habla de la Bona Dea también resalta la importancia de la serpiente

⁷⁰⁰ Plut. *Alex.* 67.5. En el mismo ambiente aparece también en *Ant.* 24.4. Sobre el caramillo, véase West 1992, 86, 102-103.

⁷⁰¹ Plut. *Aet. gr.* 299A-B. *Supra* § 2.3.2.

⁷⁰² Plut. *Is. et Os.* 364F. Acerca del epíteto, *supra* § 1.3.4; sobre el culto de los argivos, *supra* § 2.3.4.

⁷⁰³ Plut. *Is. et Os.* 364E. Además, en este pasaje Osiris está identificado con Apis, divinidad que suele representarse con apariencia de toro en la mitología egipcia; *supra* § 4.1.1.

⁷⁰⁴ Kerényi 1976, 50; Daraki 1985, 42-44, 52-53; Macías 2013b, 333-336; Porres 2013, 133; Díez Platas 2013, 314-320; Calderón 2017.

⁷⁰⁵ Daraki 1985, 66-69, 167; Jiménez San Cristóbal 2015.

⁷⁰⁶ Plut. *Alex.* 2.6 y 2.7-9 (*OF* 579). Bremmer 1984, 269 y n. 9; Burkert 1985, 276.

⁷⁰⁷ Como sucede en Plut. *Crass.* 8.4; *Agis-Cleom.* 60.2; *TG* 1.4; *Apophth. Lac.* 224E.

como símbolo que acompaña a la estatua de la diosa y que representa a Zeus metamorfoseado cuando se unió a su hija Perséfone⁷⁰⁸.

4.3. Conclusiones

En cuanto a las identificaciones de Dioniso con otros dioses, Plutarco lleva a cabo una *interpretatio Graeca* con algunos de ellos, destacando los elementos que le interesan para apoyar la identificación. Destaca la que hace sobre el dios egipcio Osiris, que protagoniza — junto con su hermana Isis— uno de los tratados más largos e interesantes del de Queronea, el *De Iside et Osiride*. Para escribirlo, Plutarco empleó muy diversas fuentes como su amiga Clea, Manetón, Amonio o los sacerdotes egipcios que seguramente conoció durante su viaje a Egipto. La identificación de Osiris con Dioniso la basa en varios elementos que ambos dioses comparten: algunas características culturales (*Is. et Os.* 364E-F), su tauromorfismo (*Aet. gr.* 299B e *Is. et Os.* 364E-F), su faceta de dioses civilizadores (*Is. et Os.* 356A-B), su papel como dioses representantes del elemento húmedo (*Is. et Os.* 364A y 367C), su forma de morir (*Is. et Os.* 357F-358A) y su estatus diferente del resto de divinidades (*Is. et Os.* 360D-E). Por otro lado, dedica una cuestión entera de sus *Quaestiones Convivales* (671C-672B) a la identificación de Dioniso con el dios judío. Los compara a través de la fiesta judía de las tiendas y la llamada ‘de Baco’, que seguramente correspondería con los tabernáculos o con la Fiesta de la purificación del templo. La celebración pública, los ritos secretos en el templo, el carácter alegre y musical de la fiesta y la vestimenta de sus sacerdotes —además de la ingesta de vino y a la representación de elementos dionisiacos en el templo de Jerusalén— son los elementos que el autor identifica como dionisiacos. Por último, menciona varias identificaciones en pasajes mucho más breves, como la de Serapis (a través de la identificación, a su vez, con Osiris), Sabacio (dios tracio-frigio), Ársafe (divinidad egipcia menor) y Épafo.

Los atributos relacionados con el dios los he dividido en varias categorías: los elementos rituales, las plantas, los atributos relacionados con la danza y la música y los animales. Dentro de los elementos rituales encontramos el tirso (que representa al dios y a sus fieles),

⁷⁰⁸ Sobre el mito y el simbolismo de la serpiente, *supra* § 2.2.6.

la corona (generalmente hecha de hiedra y usada después de los banquetes, momento en el que seguían bebiendo vino) y el liknon (todos ellos mencionados en *Alex.* 2.9), además del vino, el elemento más característico del dios en el simposio y en el ritual (*Quaest. conv.* 647A). De las plantas consagradas a Dioniso debo destacar la vid, la más frecuente junto con la hiedra. Ambas tienen características similares puesto que son trepadoras y se usan en la fabricación del tirso y de las coronas. Además, tienen hojas y frutos muy parecidos (*Quaest. conv.* 648E-F), aunque la vid es de hoja caduca y la hiedra de hoja perenne. La vid es importante también porque produce la uva de la que se extraerá el vino, atributo importante del dios. La hiedra, por su lado, tiene propiedades importantes como el de mitigar la embriaguez y, además, el de excitar de forma similar al vino (*Aet. gr.* 290E). Por último, menciona en un pasaje el pino, ya que las vides que crecen en pinares producen un vino más dulce. Además, la resina del pino se utilizaba para conservar el vino o para mezclarlo con este y darle consistencia.

De la danza y la música, que suelen estar presentes en los ámbitos simposíaco y ritual, hay que destacar los instrumentos empleados, que suelen tocar los τεχνῖται de Dioniso: la trompeta (σάλπιγξ), la cítara (κιθάρα), el *aulos* (αὐλός) y el caramillo (σῦριγξ).

Por último, hago una breve mención de los animales que aparecen relacionados con Dioniso en los textos plutarqueos, que son solo dos: el toro (ταῦρος), con el que a veces es identificado el dios y con el que tiene una vinculación que procede de época muy antigua (*Aet. gr.* 299A-B; *Is. et Os.* 364F); y la serpiente (δράκων / ὄφις), un símbolo ritual del dios y de sus seguidores que aparece en varios episodios relativos a la vida de Olímpíade, madre de Alejandro (*Alex.* 2.6 y 2.7-9), y cuando habla del culto de la Bona Dea, que Plutarco identifica con Perséfone, madre de Dioniso (*Caes.* 9,4).

5. PLUTARCO Y LOS MISTERIOS DIONISIÁCOS

5. PLUTARCO Y LOS MISTERIOS DIONISIÁCOS

5.1. Dioniso y los misterios anteriores a Plutarco

Desde época clásica tenemos noticias de la existencia de misterios celebrados en honor de Dioniso, distintos del culto dionisiaco cívico y sin oponerse a él⁷⁰⁹. En cuanto a la denominación de estos misterios, conviene hacer una precisión semántica. Nilsson (1957, 143) y Bremmer (2014) diferencian entre los cultos báquicos, aquellos en honor de Dioniso propios de época griega, y los dionisiacos, también en su honor pero pertenecientes al periodo romano. Por su lado, Jaccottet (2006) y Jiménez San Cristóbal (2008, 698) prefieren denominar a todos ellos ‘misterios dionisiacos’, pues no hay indicios de que hubiera un cambio significativo en estas prácticas religiosas entre la época clásica y la imperial, por lo que se trataría en realidad de un mismo culto. En adelante me ceñiré a esta hipótesis al hablar de los mencionados misterios⁷¹⁰.

De los misterios de época arcaica y clásica nos ha llegado poca información⁷¹¹. Sabemos que se trataba de celebraciones posiblemente nocturnas⁷¹² en las que los que iban a iniciarse debían alcanzar —a través de la ingesta de alcohol, la excitación sexual o la ingesta de carne— el frenesí báquico para convertirse en Bacos y estrechar su lazo con el dios. Este comportamiento salvaje, considerado la expresión del propio Dioniso, contrastaba con la vida cotidiana y racional que les dominaba en su día a día. Era la manera de liberarse de la norma establecida por un momento y, a su vez, de confirmar ese mismo orden en el que vivían⁷¹³. Hacia el s. V a.C. convergen con el orfismo y surge probablemente un culto que

⁷⁰⁹ Jiménez San Cristóbal 2008, 712. El descubrimiento en 1909 de la Villa de los Misterios supuso un avance en el estudio de estos misterios (Jaccottet 2006, 219).

⁷¹⁰ También Burkert (1987, 367-404) considera iguales los misterios más antiguos y los de época helenística e imperial. Sobre las características de estas primeras sociedades secretas, véase Webster 1908, 74-105, 160-190.

⁷¹¹ Burkert 1987, 370; Guthrie 2003, 318.

⁷¹² Burkert 1987b, 388.

⁷¹³ Henrichs 1982.

podríamos llamar órfico-báquico⁷¹⁴. A partir del s. III a.C. los cultos dionisiacos comienzan a extenderse de forma que Detienne denomina ‘epidémica’⁷¹⁵. Su núcleo se encuentra esencialmente en el Oeste de Asia Menor, las islas adyacentes y la costa del Mar Negro⁷¹⁶. La carencia de un emplazamiento fijo y su carácter itinerante favorecieron su popularización⁷¹⁷. Además, recibieron influencias de otros cultos y misterios como los de Eleusis, un influjo que se produjo también en sentido contrario⁷¹⁸. A partir del s. II a.C. los misterios dionisiacos fueron prohibidos, aunque siguieron celebrándose en ámbitos privados, coexistiendo con los cultos públicos⁷¹⁹. No obstante, en época helenística estos rituales y asociaciones dionisiacas cobraron importancia debido al creciente interés que suscitaban⁷²⁰. La literatura de época helenística e imperial nombra con frecuencia misterios dionisiacos, aunque suele ser difícil saber con certeza a cuáles se refiere ya que no responden a unas características comunes pero comparten muchos elementos como las danzas extáticas, los rituales nocturnos o los sacrificios⁷²¹. Prueba de esta dificultad es la divergencia existente en el ámbito académico. Turcan (1992, 215 y 224ss.) no cree que los antiguos cultos báquicos se fusionaran con el orfismo y establece diferencias entre las tres maneras que, a su juicio, dan la posibilidad de convertirse en baco: el ascetismo órfico, el éxtasis orgiástico y la iniciación de los misterios dionisiacos en época helenística. Sin embargo, Bremmer (2014,

⁷¹⁴ Jiménez San Cristóbal 2013, 237. En contra, Turcan 1992.

⁷¹⁵ Detienne 1986a. Véase también Jaccottet 2006, 227.

⁷¹⁶ Poland 1909; Nilsson 1992, 358; Jaccottet 2003, I 128 y 129.

⁷¹⁷ Turcan 1992, 226.

⁷¹⁸ Pues, por ejemplo, Baco también contaminó Eleusis. Véase Jiménez San Cristóbal 2008.

⁷¹⁹ Ya en 210 a.C. el edicto de Ptolomeo IV Filopátor, un edicto sobre papiro (*BGU* 1211), decretaba la inscripción de oficiantes de misterios dionisiacos en un registro de Alejandría y Cibeles con el fin de tener controlados a sus fieles; véase Jiménez San Cristóbal 2008, 148 n. 50. Más tarde, en 186 a.C., debido al escándalo de las bacanales, se decretó el *Senatus consultum de Bacchanalibus*, que prohibía la celebración de los misterios dionisiacos. Véase Sokolowski 1943, 139ss; Nilsson 1957, 11; Zuntz 1963, 235; Burkert 1987a, 387 y 1987b, 33 s.; Turcan 1992, 232; Jiménez San Cristóbal 2008, 719; Bremmer 2014, 129 y 130.

⁷²⁰ Nilsson (1957, 4) y Turcan (1992, 215) defienden que, teniendo en cuenta la iconografía, la epigrafía y la tradición literaria, no hay restos de los misterios dionisiacos antes de la época de los Diádocos (finales del s. IV y principios del III a.C.). Véase también Jaccottet 2006 y 2016; Bremmer 2014, 129.

⁷²¹ Farnell 1909, 85-344; Festugière 1935; Nilsson 1957; Turcan 1992 y 2004; Scarpi 2002; Bremmer 2014, 129-139 y 2016; Jaccottet 2016; Burkert AMC, 34.

126) defiende la existencia de órficos y cultos extáticos por separado así como de unos misterios que integraron estas dos creencias⁷²².

5.2. Confluencia del orfismo con los misterios dionisiacos

El orfismo⁷²³ desempeñó un papel muy importante en el desarrollo de cultos místicos y los cultos dionisiacos a partir de la época clásica y especialmente en los de época imperial. Para entender el contexto religioso del orfismo durante los siglos I y II d.C. y las razones por las que confluyó con el dionisismo, explicaré de manera esquemática su evolución y sus características anteriores, pues este movimiento religioso no fue ajeno a las influencias y los avatares del tiempo.

En el s. XIX y a comienzos del s. XX, concretamente entre los años 20 y 30, estudiosos dedicados al orfismo como Nilsson o Guthrie⁷²⁴ reconstruyen este movimiento religioso. Algunos llevan hasta el extremo la posible influencia que este pudo ejercer sobre el mundo grecorromano. Se erigen como principales representantes del llamado “panorfismo” Cumont (1922) y, sobre todo, Macchioro (1922 y 1930). Boulanger (1925) fue el primero en reaccionar a esta exagerada tendencia y de alguna manera anticipó una situación académica totalmente opuesta: el “orfeoescepticismo”, que venía a cuestionar la existencia del orfismo y a plantear su cristianización. Lo encabezaban Wilamowitz 1931, Festugière 1935, Linforth 1941 y Dodds 1951⁷²⁵, entre otros. Por esta razón durante casi cuatro décadas este tema

⁷²² Además, opina que en época clásica los fieles ya buscaban un estatus especial en el Más Allá (Bremmer 2014, 126ss). De la misma opinión son Burkert (1987, 367-404), Jaccottet (2006, 227), Jiménez San Cristóbal (2013, 237).

⁷²³ Sobre la acuñación del término ‘orfismo’, véase Bremmer 2014, 65 y 66, con bibliografía.

⁷²⁴ Nilsson 1935; Guthrie 1952². Ambos presentan una visión neutral entre las dos tendencias opuestas que surgieron entre los investigadores.

⁷²⁵ Los principales argumentos de los orfeoescepticos eran razonables. En primer lugar, que no hay evidencia en época clásica de que existiera un grupo religioso llamado οἱ ὀρφικοί, salvo el que se menciona en la laminilla de Olbia (*IOlb* 94c = *OF* 464) y los neoplatónicos en su reinterpretación del orfismo. En segundo lugar, que se había imaginado un movimiento órfico mucho más sólido y unificado de lo que en realidad muestran los testimonios que conservamos. Es famosa la frase de Wilamowitz (1931, II 197) que se convirtió en emblema del orfeoescepticismo: «Die Modernen reden so entsetzlich viel von Orphikern. Wer tut das im Alterum?» (*Los modernos hablan tan superfluamente de los órficos: ¿quién hace eso en la Antigüedad?*). Por otro lado Dodds (1951, 147ss.) expresa su cansancio por la tediosa insistencia del panorfismo: «I must confess that I know very little about early Orphism, and the more I read about it the

prácticamente desapareció del panorama intelectual. A mitad del s. XX algunos investigadores volvieron a interesarse por el orfismo y se desligaron de su comparación con la tradición cristiana, puesto que realmente durante los orígenes del cristianismo —entre los siglos I a.C. y I d.C.— la existencia del orfismo es muy oscura e insegura. Ambas son religiones de salvación y, aunque superficialmente parezcan semejantes, tienen profundas diferencias. En esta nueva tendencia destacan Bianchi, Burkert y Bernabé⁷²⁶.

Gracias a la evolución en los estudios sobre orfismo a lo largo del s. XXI, todavía en constante progresión, sabemos que los primeros testimonios sobre la existencia de textos atribuidos a Orfeo proceden del s. VI-V a.C.⁷²⁷ Las ideas que definían este movimiento religioso, así como los preceptos de vida que debían cumplir sus iniciados, se consideraban próximas a las pitagóricas aunque su contribución en campos como la escatología era mayor. También tenía elementos comunes con otros grupos religiosos como los Misterios de Eleusis o los de Dioniso. La expansión del orfismo se produjo en gran parte gracias a los orfeotelestas (Ὀρφεοτελεσταί), sacerdotes que guiaban a los fieles al celebrar las *teletai*⁷²⁸. Los orfeotelestas viajaban y enseñaban la doctrina órfica a todos aquellos interesados que pudieran pagarlos⁷²⁹.

Hacia finales del s. VI a.C. tenemos noticia a través de Pausanias de que Onomácrito fundó unos ritos de Dioniso en los que se recitaba un texto sagrado sobre el mito del dios y los Titanes⁷³⁰. La muestra de que el orfismo converge con las creencias de los misterios báquicos es que también en el s. V a.C. aparecen combinados los nombres Orfeo y baco en un fragmento del *Hipólito* de Eurípides, conectando así las esferas órfica y báquica⁷³¹. En época clásica el único testimonio que cita estos dos ritos como si fueran prácticamente

more my knowledge diminishes. Twenty years ago, I could have said quite a lot about it (we all could at that time)». Para una introducción más extensa sobre el origen y evolución de los estudios sobre Orfeo, véase Herrero 2008, 15ss.

⁷²⁶ Bianchi 1966; Burkert 1977; Edmonds 1999; Bernabé 2002.

⁷²⁷ Guthrie 1935, 11; Bremmer 2002, 24; Bernabé 2003b y 2008b, 599.

⁷²⁸ El término τελεταί, procedente de τελεῖν ‘cumplir’, expresa el cumplimiento de una acción. Aunque su principal definición no tiene connotaciones religiosas, en la mayoría de textos griegos aparece con este valor, lo que dota al término de múltiples posibilidades y dificulta su definición. Jiménez San Cristóbal (2002, 11-15) estudia en profundidad las diferentes interpretaciones de τελεταί y propone traducirlo de manera general como ‘celebración cultural’ o ‘ceremonia religiosa’. Véase también § 2.1.4.

⁷²⁹ Sobre los sacerdotes oficiantes en el orfismo, véase Jiménez San Cristóbal 2002, 123 ss.

⁷³⁰ Paus. 8.37.5 (OF 39).

⁷³¹ E. *Hipp.* 953 ss. (OF 627).

similares es un pasaje de Heródoto⁷³². Los misterios órfico-báquicos se extendieron especialmente a través del ámbito familiar de la aristocracia⁷³³. Sin embargo, estos misterios resultan todavía casi desconocidos para la investigación debido a los escasos testimonios que nos han llegado⁷³⁴.

Algunas características de los grupos órficos las encontramos también en los misterios dionisiacos desde época clásica. Por un lado, también carecían de un emplazamiento fijo, por lo que el sacerdocio era itinerante y los *orgia* se transmitían de forma privada en ambientes familiares⁷³⁵. No obstante, con el tiempo el sacerdocio en ambos misterios empezó a estar adscrito a un santuario y comenzaron a asociarse en tíasos⁷³⁶. Por otro, pese a que Detienne defiende la exclusividad masculina en los misterios órficos⁷³⁷, también es destacable, según Jiménez San Cristóbal, la participación masiva de mujeres, que está más que atestiguada no solo en los misterios de Dioniso, como era frecuente, sino también en los órficos⁷³⁸.

La aproximación entre ambos misterios fue aumentando hasta la época imperial, momento en que las esferas dionisiaca y órfica eran ya muy difíciles de separar. Es posible que la presencia de Dioniso en Eleusis y en el orfismo contribuyera a que la religión de Dioniso reclamara también un lugar privilegiado en el Más Allá⁷³⁹. Dicha idea era muy diferente de la salvación que procuraba la celebración de los misterios báquicos anteriores y del dionisismo, que hasta este momento buscaban la unión con la divinidad únicamente en el momento de éxtasis de la celebración. La existencia de un lugar privilegiado para los

⁷³² Hdt. 2.81 (OF 650, con bibliografía y diferentes lecturas del pasaje). También Jiménez San Cristóbal 2008, 703 ss.

⁷³³ Edmonds 1999, 41-48; Bremmer (2014, 82) afirma que el decreciente poder de la aristocracia hizo que estas familias adineradas buscaran los privilegios perdidos en la otra vida, como describen algunas láminas encontradas (OF 487, 488). La opinión contraria la expresa Burkert (1987a, 402), quien propone que el orfismo pudo estar arraigado entre la gente humilde.

⁷³⁴ Jiménez San Cristóbal 2008, 703. Por eso también Bremmer (2014, 105): «Not every ancient Mystery is wholly mysterious, but the light in their darkness remains a dim and flickering flame».

⁷³⁵ Se celebraban pese al *Senatus consultum* de 186 a.C. (*supra* nota 719). Heraclit. Fr. 87 Marcovich (OF 587); Hdt. 4.78 (OF 563); Pl. *Phdr.* 244d-e (OF 575), 265b; E. *Ba.* 22, 34, 40, 77s., 460-476, 482; Ph. 655 s., inscripción de Mileto en Sokolowski, 1955, n.º 48 (OF 583); D. S. 4.3.3; Liv. 39.8-19 y los frescos de la Villa de los Misterios, véase Burkert, 1985, 291 s. con bibliografía; Jiménez San Cristóbal 2008, 718-720.

⁷³⁶ Lo encontramos documentado en numerosas fuentes epigráficas que testimonian la práctica de cultos báquicos hasta el s. IV d.C. Véase Burkert 1987b, 35, n. 22 y cap. 39; Jiménez San Cristóbal 2008, 720.

⁷³⁷ Detienne 1986a, 78.

⁷³⁸ Jiménez San Cristóbal 2002c, 57 ss. También Turcan 1986, 239 ss.

⁷³⁹ Chirassi-Colombo, 1982, 312.

iniciados suponía uno peor como castigo para los no iniciados, un concepto de salvación personal característico del orfismo que comenzaba a extenderse. Por eso tenemos en el helenismo noticias de fieles dionisiacos que buscan una existencia feliz después de la muerte⁷⁴⁰. La escatología órfica había impregnado la esfera dionisiaca⁷⁴¹.

5.3. Los misterios órfico-dionisiacos: testimonio en primera persona

5.3.1. Estado de la cuestión

Pese a la importancia del testimonio que el queronense nos deja en la *Consolatio ad uxorem* 611D, no existe, ningún trabajo focalizado únicamente en la relación de Plutarco con estos misterios puesto que sus textos, como el resto de literatura imperial, aportan escasa información al respecto. La razón posiblemente haya que buscarla en su carácter misterioso y en la naturaleza de los datos que aporta el queronense, fundamentalmente creencias religiosas y filosóficas que él desarrolla y amplía. Se podría decir que los trabajos relativos a la religión en Plutarco son casi innumerables, pero no así los dedicados específicamente a los misterios dionisiacos o al orfismo. Plutarco es mencionado con frecuencia como uno de los grandes autores de la época en la mayor parte de los trabajos referentes a los misterios o al orfismo de época Imperial. No obstante, hay dos dificultades que asumir a la hora de enfrentar dicha cuestión. La primera es que es la complicación que conlleva definir cualquiera de estos movimientos religiosos de los primeros siglos. La segunda es que también resulta complejo conocer los detalles de los misterios en los que Plutarco estaba iniciado basándonos en la escasa información que nos proporcionan sus textos. Por eso encontramos alusiones a nuestro autor en trabajos más generales acerca del dionisismo o el orfismo en época Imperial⁷⁴². Mucho más productivo resulta, sin embargo, el estudio de sus ideas religiosas y filosóficas tratando de evitar las etiquetas referentes a los distintos movimientos de la época, etiquetas colocadas en muchos casos por la investigación

⁷⁴⁰ Véase Scarpi, 2002, 332, *BCH* 28, 1904, 191 n. 1; Jiménez San Cristóbal 2008, 722.

⁷⁴¹ Prueba de ello son las laminillas órficas y Platón.

⁷⁴² Nock 1928; Festugière 1935; Nilsson 1957; Brisson 1990; Jaccottet 2006; Herrero de Jáuregui 2008; Bremmer 2016.

moderna⁷⁴³. La concepción del alma⁷⁴⁴, la teología⁷⁴⁵ o la demonología⁷⁴⁶ son algunos de los contenidos más concurridos.

Comenzando por el orfismo, el primer trabajo publicado sobre este movimiento y el queronense fue el de Méautis (1932), el cual, pese a emplear un método de análisis superficial y muy criticado⁷⁴⁷, constituye el primer trabajo disponible sobre este movimiento religioso focalizado únicamente en la obra plutarquea. Méautis trató de probar la existencia de una secta órfica pura en tiempos de Plutarco basándose en el pasaje de *Cons. ad uxor.* 611D en comparación con otras fuentes. Pasaron casi sesenta años hasta el siguiente estudio al respecto, el de Pinnoy (1990), que comienza con una dura crítica sobre el artículo de Méautis. Su reproche se dirige especialmente a la teoría sobre la existencia de sectas órficas en época de Plutarco, aunque sí admite la iniciación del queronense en estos misterios. Pese a que el comentario de los pasajes es bastante somero, se trata de un estudio que amplía el panorama que anteriormente había dibujado Méautis sobre el orfismo en Plutarco⁷⁴⁸. Poco después Bernabé (1996) publica el último trabajo sobre la materia como parte de un volumen titulado *Plutarco e la religione*, una investigación que continúa y supera a las anteriores en extensión y rigor. En él hace una división en cuatro categorías de las referencias al orfismo en las obras de Plutarco y organiza sistemáticamente los materiales disponibles, constituyendo el trabajo más completo que existe por el momento sobre el reflejo del orfismo en la obra del escritor. Sus conclusiones complementan varias de las observaciones más importantes de Pinnoy: en primer lugar, que el conocimiento que tuvo Plutarco sobre la literatura órfica era limitado; y, en segundo lugar, la crítica del autor hacia un orfismo anterior más primitivo. Dicha crítica está dirigida a los elementos más superficiales del orfismo, como los preceptos relativos al modo de vida, la creencia en los mitos de manera literal u otros elementos rituales. Lo que Plutarco buscaba era una forma depurada del

⁷⁴³ Jaccottet 2006b.

⁷⁴⁴ Aguilar 1980; Brenk 1994

⁷⁴⁵ Flacelière 1974; Torraca 1994; Dillon 2002; Roig Lanzillotta 2012.

⁷⁴⁶ Soury 1942; Brenk 1986; Vernière 1989.

⁷⁴⁷ Brenk (1977, 69ss.) califica el trabajo de Méautis como *far-fetched* y lo critica duramente: *Anyone acquainted with Plutarch's thought should be able to see through the absurdity of this type of text manipulation as a method of working with his philosophy* (p. 69, n. 4). Años más tarde Pinnoy (1990) se une a la crítica.

⁷⁴⁸ Pinnoy (1990, 201ss.) se centra en las obras de Plutarco de indudable autoría, de transmisión directa e indirecta.

orfismo en la que los posos de la religión popular quedaran en el fondo para poder reconocer el verdadero y profundo sentido de estas creencias⁷⁴⁹.

5.3.2. Características de los misterios en los que se inició Plutarco

Aparte de los trabajos citados, cabe preguntarnos más acerca de la religiosidad de Plutarco y averiguar cuáles eran las características de los misterios dionisiacos en los que se inició y de qué manera participaba el autor en ellos. Por ello he seleccionado los testimonios que posiblemente hablen de rituales y celebraciones realizados en un ambiente órfico-dionisiaco y que puedan indicar un conocimiento directo por parte de Plutarco. Para esta tarea contamos con el trabajo de Bernabé (1996) sobre Plutarco y el orfismo, que nos proporciona un sólido estudio que sirve de base para el comentario.

Sin duda, el pasaje más importante y conocido acerca de las creencias religiosas de Plutarco es el de *Consolatio ad uxorem* 611D (*OF* 595 I), en el que el autor escribe a su mujer para consolarla tras la muerte de su hija Timóxena. En esta carta de estilo personal Plutarco inserta sus propias creencias sobre el Más Allá con el objetivo de paliar el dolor que a ambos les ha producido la pérdida. El queronense atribuye a la doctrina de sus antepasados y a las creencias en los símbolos místicos de las celebraciones dionisiacas la idea del alma atrapada en el cuerpo como un ave en cautividad —imagen procedente de Platón⁷⁵⁰— y su reencarnación tras la muerte, evocando el concepto pitagórico de la palingenesia que menciona también en otros pasajes⁷⁵¹.

T 52 καὶ μὴν ἃ τῶν ἄλλων ἀκούεις, οἱ πείθουσι πολλοὺς λέγοντες ὡς οὐδὲν οὐδαμῇ τῷ διαλυθέντι κακὸν οὐδὲ λυπηρόν ἐστιν, οἷδ' ὅτι κωλύει σε πιστεύειν ὁ πατριος λόγος καὶ τὰ μυστικὰ σύμβολα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμῶν, ἃ σύνισμεν ἀλλήλοις οἱ κοινωνοῦντες. ὡς οὖν ἄφθαρτον οὔσαν τὴν ψυχὴν διανοοῦ ταὐτὸ ταῖς ἀλίσκομέναις ὄρνισι πάσχειν· ἂν μὲν γὰρ πολὺν ἐντραφῇ τῷ σώματι χρόνον καὶ γένηται τῷ βίῳ τούτῳ τιθασὸς ὑπὸ πραγμάτων πολλῶν

⁷⁴⁹ Bernabé 1996, 85-95.

⁷⁵⁰ El alma como prisión del cuerpo en Plat. *Fedón* 66b-67b, y la imagen del alma como un pájaro cautivo en Plat. *Fedr.* 249d.

⁷⁵¹ Plut. *Ser. num. vin.* 565D, 566A, 567 E-F; *Gen. Socr.* 591C; *Fac. orb. lun.* 945B; *Is. et Os.* 379F; *Es. carn.* 998C-D.

καὶ μακρᾶς συνηθείας, αὖθις καταίρουσα πάλιν ἐνδύεται καὶ οὐκ ἀνίσιν οὐδὲ λήγει τοῖς ἐνταῦθα συμπλεκομένη πάθεσι καὶ τύχαις διὰ τῶν γενέσεων.

Y, por cierto, lo que escuchas de aquellos que persuaden a los demás diciendo que, para quien se ha muerto, no hay en ningún lugar nada malo ni triste, sé que te impiden creerlo la fe de nuestros padres y las contraseñas místicas de las celebraciones de Dioniso que conocemos por experiencia los que juntos participamos en ellas. Así que piensa que al alma, que es inmortal, le sucede lo mismo que a las aves cautivas; pues si se educa en el cuerpo durante mucho tiempo y llega a domesticarse en esta vida a través de los múltiples asuntos y queda íntimamente unida a las cosas duraderas, de nuevo al descender se reencarna otra vez y no permite ni deja de estar vinculada a las experiencias y los azares de aquí debido a sus renacimientos.⁷⁵²

El término σύμβολον es un compuesto formado por un nombre de la misma raíz que βάλλω ‘lanzar’ y el prefijo συν- ‘junto, conjuntamente’ y designa, en su acepción originaria, un objeto dividido en dos cuya reunión es un signo de reconocimiento⁷⁵³. Los μυστικὰ σύμβολα designan generalmente los objetos sagrados utilizados durante la iniciación y que después los iniciados conservan como regalo y prueba de ella⁷⁵⁴. Sin embargo, no parece que aquí Plutarco se refiera a estos objetos. Hani (1980, 256) considera que son expresiones comunicadas a los iniciados en relación con la supervivencia del alma, un contenido esotérico que confirma las creencias del πάτριος λόγος. Por ello traduce la expresión como *les formules mystiques*, con el mismo sentido que tienen los σύμβολα en el pitagorismo, los preceptos o enseñanzas orales de su doctrina⁷⁵⁵. Son, por lo tanto, contraseñas cuyo significado sólo conocían los iniciados en estas doctrinas⁷⁵⁶. Esta afirmación del moralista llevó a reconsiderar la existencia de grupos órficos todavía en los primeros siglos⁷⁵⁷, una

⁷⁵² Plut. *Cons. ad uxorem*. 611D.

⁷⁵³ Brisson 1995, 93 (con notas y bibliografía).

⁷⁵⁴ Jeanmaire 1951, 388-389. Boyancé (1966, 38ss) o Burkert (1987a, 46 y n. 84) creen que Plutarco podría estar hablando de esto.

⁷⁵⁵ Hani 1980, 256; también Brisson 1995, 93.

⁷⁵⁶ Müri 1976; Jiménez San Cristóbal 2002, 480-491. Jiménez San Cristóbal (2002, 480) distingue dos tipos de σύμβολα en el orfismo: aquellas que se pronuncian durante la celebración y las que el iniciado debe pronunciar al llegar al Más Allá.

⁷⁵⁷ Méautis 1932, 582; Nilsson 1957, 123 n. 15; Turcan 1959; Brenk 1977, 69ss.; Hani 1980, 256. En contra de la pervivencia del orfismo en época de Plutarco, véase Pinnoy 1990. Posteriormente, Bernabé (1996)

controvertida cuestión actualmente admitida por la mayoría. La referencia a estos σύμβολα en las celebraciones dionisiacas es, así pues, una prueba más de la pervivencia de las creencias órficas en los misterios dionisiacos y de la fusión, por lo tanto, de ambas doctrinas en ellos⁷⁵⁸, aunque bajo la denominación de οἱ περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοί⁷⁵⁹.

Con el análisis de este testimonio de Plutarco resulta bastante verosímil que otras de las referencias que hace sobre ritos de claro contenido órfico relaten su propia experiencia. En cuanto al contenido teológico y escatológico de esos misterios el pasaje que acabo de exponer aporta más información. En primer lugar, sabemos que el objetivo de estas celebraciones era el de conseguir la purificación del alma, que es inmortal, y conocer los σύμβολα o contraseñas precisas para efectuar con éxito el viaje hacia el Más Allá. Si el alma no logra alcanzarlo, se reencarna en otro cuerpo con el que volverá a tener la oportunidad de purificarse y liberarse del ciclo de reencarnaciones. Esta liberación remite a la imagen platónica del alma como cautiva del cuerpo⁷⁶⁰ y a la creencia platónica y pitagórica en la transmigración de las almas⁷⁶¹. No es el único lugar donde Plutarco habla de la reencarnación puesto que también alude al tema en los tratados *De Sera numinis vindicta* (565D; 566A; 567E-F), *De genio Socratis* (591C) y *De facie in orbe lunae* (945B), así como habla de la palingenesia en *Is. et Os.* (379F) y *Es. carn.* (998C-D). Una vez liberada de ese ciclo, disfruta de una vida dichosa y eterna en el Más Allá.

En segundo lugar, en el pasaje habla de la contaminación del cuerpo debido a las pasiones humanas. El cuerpo captura el alma y esta guarda en su memoria la imagen que tuvo al quedar afectada por el cuerpo. Un contacto prolongado con esta vida hace que vayan desapareciendo nuestros recuerdos del Más Allá y se refuerzan los de esta vida mortal. El alma de Timóxena no ha necesitado ser purificada porque apenas había entrado en contacto con la vida de aquí:

demostró que el orfismo todavía existía en época de Plutarco, aunque entendido como un concepto diferente.

⁷⁵⁸ Bernabé 1996. En esta misma línea mística se encuadra el contenido de la *Consolatio ad Apollonium*.

⁷⁵⁹ Véase § 2.1.1.

⁷⁶⁰ Pl. *Fed.* 66b-67b.

⁷⁶¹ Desarrollada por Platón en el mito de Er en la *República* (611e-613e).

T 52 τί γὰρ ἡμῖν ἀπ' ἐκείνης κακόν, εἰ μηδὲν ἐκείνῃ νῦν ἐστι λυπηρόν; καὶ γὰρ αἱ τῶν μεγάλων στερήσεις ἀποβάλλουσι τὸ λυποῦν εἰς τὸ μὴ δεῖσθαι περιγεγόμεναι. Τιμοξένα δ' ἡ σὴ μικρῶν μὲν ἐστέρηται, μικρὰ γὰρ ἔγνω καὶ μικροῖς ἔχαιρεν· ὧν δ' οὔτ' αἴσθησιν ἔσχεν οὔτ' εἰς ἐπίνοιαν ἦλθεν [οὔτ' ἔλαβεν ἐπίνοιαν], πῶς ἂν στέρεσθαι λέγοιτο;

Pues ¿qué tristeza vamos a tener por ella si ahora no existe ninguna aflicción? Pues también el hecho de estar privado de grandes cosas pierde su capacidad de afligir cuando se llega a no necesitarlo. Y tu Timóxena ha sido despojada de pequeñas cosas, pues conocía cosas pequeñas y se alegraba con cosas pequeñas; y de las que no tuvo conocimiento ni llegó a considerar [ni tuvo idea], ¿cómo se podría decir que ha sido despojada de ellas?⁷⁶²

Al morir tan joven, su alma descansa con el resto de almas puras ya que apenas tiene recuerdos de una vida mortal. Se deduce de este pasaje que el alma preexiste al cuerpo y que procede del Más Allá.

En tercer lugar, en el *Fragmento* 178 de Sandbach Plutarco describe el destino del alma después de la muerte. Primero adquiere un conocimiento similar al que adquirió en vida durante la τελετή⁷⁶³, pues esta anticipa lo que el fiel experimentará tras la muerte. A continuación describe el lugar que acogerá al alma iniciada: al momento de confusión y oscuridad le sigue una sensación física de malestar; después, el alma iniciada llega coronada y liberada a una pradera llena de luz en la que encuentra audiciones sacras y visiones sagradas (ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φασμάτων ἀγίων); los que no fueron iniciados, sin embargo, permanecen en el barro atormentados por el miedo:

T 73 οὕτω κατὰ τὴν εἰς τὸ ὅλον μεταβολὴν καὶ μετακόσμησιν ὁλωλέναι τὴν ψυχὴν λέγομεν ἐκεῖ γενομένην· ἐνταῦθα δ' ἄγνοεῖ, πλὴν ὅταν ἐν τῷ τελευτᾷ ἤδη γένηται· τότε δὲ πάσχει πάθος οἷον οἱ τελεταῖς μεγάλαις κατοργιαζόμενοι. διὸ καὶ τὸ ῥῆμα τῷ ῥήματι καὶ τὸ ἔργον τῷ ἔργῳ τοῦ τελευτᾷ καὶ τελεῖσθαι προσέεικε. πλάναι τὰ πρῶτα καὶ περιδρομαὶ κοπῶδεις καὶ διὰ σκότους τινὲς ὕποπτοι πορεῖαι καὶ ἀτέλεστοι, εἴτα πρὸ τοῦ τέλους αὐτοῦ τὰ δεινὰ πάντα, φρίκη καὶ τρόμος καὶ ἰδρῶς καὶ θάμβος· ἐκ δὲ τούτου φῶς τι θαυμάσιον ἀπήντησεν καὶ² τόποι καθαροὶ καὶ λειμῶνες ἐδέξαντο, φωνὰς καὶ χορείας καὶ σεμνότητος ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φασμάτων ἀγίων ἔχοντες· ἐν αἷς ὁ παντελής ἤδη καὶ μεμνημένος ἐλεύθερος γεγονώς καὶ

⁷⁶² Plut. *Cons. ad uxor.* 611D.

⁷⁶³ Para un comentario exhaustivo de este pasaje, véase Díez de Velasco, 413ss.; Bernabé 2001, 11-12 con bibliografía. Sobre la τελετή en Plutarco, véase Bernabé 2001; Jiménez San Cristóbal 2001.

ἄφετος περιῶν ἐστεφανωμένος ὀργιάζει καὶ σύνεστιν ὁσίοις καὶ καθαροῖς ἀνδράσι, τὸν ἀμύητον ἐνταῦθα τῶν ζώντων καὶ ἁκάθαρτον ἐφορῶν ὄχλον ἐν βορβόρῳ πολλῷ καὶ ὁμίλῃ πατούμενον ὑφ' ἑαυτοῦ καὶ συνελαυνόμενον, φόβῳ δὲ θανάτου τοῖς κακοῖς ἀπιστία τῶν ἐκεῖ ἀγαθῶν ἐμμένοντα. ἐπεὶ τό γε παρὰ φύσιν τὴν πρὸς τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ συμπλοκὴν εἶναι καὶ σύνερξιν ἐκεῖθεν ἂν συνίδοις.

Así, debido al cambio completo y a la conversión, decimos que el alma allí nacida ha muerto. Aquí no tiene conocimiento, salvo cuando está a punto de morir. Entonces sufre una experiencia similar a la de los que se someten a las grandes τελεταί. Por eso, además, la palabra se asemeja a la palabra, la acción a la acción y ‘morir’ a ‘cumplir las τελεταί’. En primer lugar, vagar sin rumbo, rodeos fatigosos y caminos a través de la oscuridad que se sospecha que no van a acabar; después, antes del fin mismo, todos los temores, escalofríos, espasmos, sudor y estupor. A partir de esto una luz asombrosa le sale al encuentro y lugares puros y praderas la acogen con cantos, danzas, magnificencia de audiciones sacras y visiones sagradas. En estos lugares quien ha participado ya completamente en los misterios, se ha vuelto libre y llega coronado y libertado, celebra los misterios y vive con varones santos y puros, viendo a la muchedumbre no iniciada en este mundo de los vivos y que está sin purificar, pisoteada en abundante barro y nube de polvo y constreñida por sí misma, que persevera en los males por miedo a la muerte y desconfianza de los bienes de allí.⁷⁶⁴

En cuarto lugar, en relación con el origen del alma está el mito antropogónico órfico, que Plutarco conoce⁷⁶⁵, cuyo protagonista es Dioniso. Teniendo en cuenta la denominación de estos misterios como dionisiacos y las creencias sobre el alma que Plutarco nos transmite, es probable que este mito ocupara un lugar importante en los ritos. Además, sabemos que en ellos el oficiante leía o recitaba textos en voz alta. Varios pasajes de Plutarco así lo atestiguan. En uno de sus fragmentos habla de un relato sobre la naturaleza disfrazado de mitos (λόγος φυσικὸς ἐγκεκαλυμμένος μύθοις), relacionado con los poemas órficos (κατάδηλόν ἐστιν τοῖς Ὀρφικοῖς ἔπεσι) y que se da a conocer en los ritos de las celebraciones mistericas (τὰς τελετὰς ὀργιασμοί) mediante una representación simbólica (τὰ δρώμενα συμβολικῶς). A partir de este texto se sabe que la realización del rito remite al mito:

⁷⁶⁴ Plut. *Fr.* 178 Sandbach. También describe brevemente el lugar de las almas iniciadas en el Hades en *Suav. viv. Epic.* 1105B.

⁷⁶⁵ Véase § 3.2.1.

T 72 ὅτι μὲν οὖν ἡ παλαιὰ φυσιολογία καὶ παρ' Ἑλλήσι καὶ βαρβάροις λόγος ἦν φυσικὸς ἐγκεκαλυμμένος μύθοις, τὰ πολλὰ δι' αἰνιγμάτων καὶ ὑπονοιῶν ἐπικρυφός, καὶ μυστηριώδης θεολογία, τὰ ἐλαλούμενα τῶν σιγωμένων ἀσαφέστερα¹ τοῖς πολλοῖς ἔχουσα καὶ τὰ σιγώμενα τῶν λαλουμένων ὑποπτότερα, κατάδηλόν ἐστιν τοῖς Ὀρφικοῖς ἔπεσι καὶ τοῖς Αἰγυπτιακοῖς καὶ Φρυγίοις λόγοις· μάλιστα δ' οἱ περὶ τὰς τελετὰς ὀργιασμοὶ καὶ τὰ δρώμενα συμβολικῶς ἐν ταῖς ἱερουργίαις τὴν τῶν παλαιῶν ἐμφαίνει διάνοιαν.

Así pues, la antigua ciencia natural era entre griegos y bárbaros un relato de la naturaleza escondido entre mitos, oculto en su mayoría por enigmas y suposiciones, y una teología misteriosa que considera lo que se dice más incierto para muchos que lo que se calla y lo que se calla más suspicaz que lo que se dice. Eso es evidente en los poemas órficos y en los relatos egipcios y frigios. Pero, sobre todo, los ritos de las celebraciones de los *orgia* y lo ejecutado simbólicamente en los rituales sagrados revelan el modo de pensar de los antiguos.⁷⁶⁶

En las siguientes líneas el autor también habla de un λόγος que, aunque no está vinculado directamente con los ritos dionisiacos, sí lo está con Orfeo. Además, emplea la primera persona en τεκμαιρόμεθα ('reconocemos, conjeturamos'), lo que podría indicar que el propio Plutarco habría asistido a estos ritos en los que reconoce elementos relativos a la muerte y al sufrimiento. Como indicaba el texto anterior, a la lectura de un λόγος le seguía la ejecución de unos τὰ δρώμενα en los que se representaba el sufrimiento y la muerte (πολλὰ ἐθνητὰ καὶ πένθιμα) seguramente de Dioniso, relato central de los misterios órfico-dionisiacos:

T 46 ἐμοὶ δὲ δοκοῦσι πλείονας λῦσαι καὶ μείζονας ἀπορίας οἱ τὸ τῶν δαιμόνων γένος ἐν μέσφ' θεῶν καὶ ἀνθρώπων τρόπον τινὰ τὴν κοινωνίαν ἡμῶν συνάγον εἰς ταὐτὸ καὶ συνάπτον ἐξευρόντες· εἴτε μάγων τῶν περὶ Ζωροάστρην ὁ λόγος οὗτός ἐστιν εἴτε Θράκιος ἀπ' Ὀρφέως εἴτ' Αἰγύπτιος ἢ Φρύγιος, ὥς τεκμαιρόμεθα ταῖς ἐκατέρωθι τελεταῖς ἀναμειγμένα πολλὰ θνητὰ καὶ πένθιμα τῶν ὀργιαζομένων καὶ δρωμένων ἱερῶν ὁρῶντες.

Y me parece que solucionaron problemas más grandes y complejos quienes, descubriendo que el linaje de los demonios está entre los dioses y los hombres, unieron y estrecharon de alguna manera nuestra sociedad con la suya. Ya sea el relato de los magos del entorno de Zoroastro o bien tracia procedente de Orfeo o egipcia o frigia, como juzgamos los que vemos en los ritos

⁷⁶⁶ Plut. *Fr.* 157 Sandbach. Sobre la interpretación de este texto, véase Bernabé 1996; Jiménez San Cristóbal 2002, 401.

de unos y otros numerosas muertes y desgracias mezcladas con la celebración de los *orgia* y con lo que se ejecuta.⁷⁶⁷

Del carácter secreto de este λόγος, que Plutarco parece conocer, nos informa en otro pasaje que versa sobre la virtud y la maldad existente tanto en la raza humana como en la de los demonios. En él menciona unas ἄρρητα ‘cosas indecibles’ y ἀθέατα ‘invisibles’ para la mayoría; es decir, que sólo son conocidas y visibles para unos pocos. Esto se encuentra en los ritos místéricos y en las τελεταί:

T 33 ὅσα τε μυστικοῖς ἱεροῖς περικαλυπτόμενα καὶ τελεταῖς ἄρρητα διασφύζεται καὶ ἀθέατα πρὸς τοὺς πολλοὺς, ὅμοιον ἔχει λόγον.

Y cuantas cosas se ocultan en los ritos místéricos y en las celebraciones y permanecen inefables e invisibles para la mayoría, tienen un significado similar (λόγος).⁷⁶⁸

El último pasaje en el que Plutarco habla sobre el mito del desmembramiento de Dioniso como relato sagrado de los misterios dionisiacos, pertenece al tratado *De E apud Delphos*, y ha sido estudiado por West. El contexto sugiere que la descripción que aparece en dicho pasaje corresponda a un ritual situado en Delfos⁷⁶⁹:

T 44 κρυπτόμενοι δὲ τοὺς πολλοὺς οἱ σοφώτεροι τὴν μὲν εἰς πῦρ μεταβολὴν Ἀπόλλωνά τε τῇ μονώσει Φοῖβόν τε τῷ καθαρῷ καὶ ἀμιάντῳ καλοῦσι. τῆς δ' εἰς πνεύματα καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ φυτῶν ζώων τε γενέσεις τροπῆς αὐτοῦ καὶ διακοσμήσεως τὸ μὲν πάθημα καὶ τὴν μεταβολὴν διασπασμόν τινα καὶ διαμελισμόν αἰνίττονται. Διόνυσον δὲ καὶ Ζαγρέα καὶ Νυκτέλιον καὶ Ἰσοδαίτην αὐτὸν ὀνομάζουσι καὶ φθοράς τινας καὶ ἀφανισμοὺς εἶτα δ' ἀναβιώσεις καὶ παλιγγενεσίας, οἰκεῖα ταῖς εἰρημέναις μεταβολαῖς αἰνίγματα καὶ μυθεύματα περαίνουσι, καὶ ἄδουσι τῷ μὲν διθυραμβικὰ μέλη παθῶν μεστὰ καὶ μεταβολῆς πλάνην τινὰ καὶ διαφόρησιν ἐχούσης· ‘μιξοβόαν’ γὰρ Αἰσχύλος φησὶ ‘πρέπει διθύραμβον ὁμαρτεῖν σύγκωμον Διονύσῳ’

⁷⁶⁷ Plut. *Def. orac.* 415A.

⁷⁶⁸ Plut. *Is. et Os.* 360F. Precisamente con el objetivo de restringir las ceremonias en las que se narraba el relato sagrado y dejar fuera a los no iniciados, existe una fórmula órfica que se repite en diversas fuentes, entre ellas, en un fragmento de Plutarco: ‘cantaré para conocedores. Cerrad las puertas, profanos’ (*Fr.* 202 Sandbach; *OF* 3 Bernabé).

⁷⁶⁹ West 1983, 154.

Y los más sabios, ocultándose a la mayoría, llaman Apolo a la transformación en fuego por su singularidad, y Febo por su carácter puro y sin mancha; y se menciona enigmáticamente el suceso y la transformación del cambio y su ordenación en viento, agua, tierra, astros y la generación de plantas y animales como un desgarramiento y desmembración; además lo llaman Dioniso, Zagreo, Nictelio e Isodetes, y relatan ciertas muertes y desapariciones, además de resurrecciones y renacimientos propios de los cambios que se han mencionado, como si fueran adivinanzas y cuentos; y le cantan ditirambos llenos de sufrimiento y de una entonación que produce cierto delirio y dispersión; pues dice Esquilo: ‘El ditirambo, mezclado con gritos, debe acompañar la fiesta de Dioniso.’⁷⁷⁰

El pasaje contiene diferentes elementos órficos: primero, los epítetos de Dioniso son de marcado carácter ritual ya que no son frecuentes en literatura⁷⁷¹; segundo, la alusión a unos αἰνίγματα y μυθεύματα sobre la muerte y resurrección del dios (φθοράς y παλιγγενεσίας), narrados por los más sabios (οἱ σοφώτεροι) de manera enigmática para ocultarlo a la mayoría (τοὺς πολλούς); tercero, el ditirambo que, según un estudio de Santamaría (2003, 338-340), se entonaba en las ceremonias órficas dedicadas al renacimiento de Dioniso, como es el caso de Delfos, donde Dioniso desaparecía y volvía a aparecer al año siguiente⁷⁷². Durante tres meses sonaba el ditirambo en honor de Dioniso y durante los otros nueve sonaba el peán para Apolo⁷⁷³. La descripción, por lo tanto, podría corresponder a un ritual órfico⁷⁷⁴ que Plutarco podría haber vivido en primera persona, como sugiere West (1983, 154).

Finalmente, haré alusión a los posibles aspectos formales de estos misterios dionisiacos. Es posible que las celebraciones tuvieran una parte pública y otra privada⁷⁷⁵. No era extraño que en los ritos hubiera acompañamiento musical⁷⁷⁶ y que los participantes actuaran agitadamente emitiendo lo que se llaman gritos cultuales y alcanzando la μανία inspirada por Dioniso⁷⁷⁷. Aunque no existen muchos testimonios acerca de este tipo de delirio durante el

⁷⁷⁰ Plut. *E ap. Delph.* 389A.

⁷⁷¹ Sobre estos epítetos, véase § 1.3.5.

⁷⁷² Por eso las Tíades de Delfos despertaban a Dioniso Licnites, otro epíteto ritual.

⁷⁷³ Esta es la proporción que describe Plutarco en *E ap. Delph.* 389C.

⁷⁷⁴ Véase Harrison 1922, 481; Jiménez San Cristóbal 2008, 767-770.

⁷⁷⁵ Nilsson 2005, 69.

⁷⁷⁶ Sobre la música y la danza en los rituales órficos, véase Jiménez San Cristóbal 2002, 328-342.

⁷⁷⁷ Para un estudio de estos gritos cultuales, véase Jiménez San Cristóbal 2002, 542-543.

rito, Plutarco menciona los gritos al dios durante la celebración de los ritos dionisiacos en un pasaje en el que compara los ritos judíos con los griegos:

T 59 οἶμαι δὲ καὶ τὴν τῶν σαββάτων ἑορτὴν μὴ παντάπασιν ἀπροσδιόνυσον εἶναι· Σάβους γὰρ καὶ νῦν ἔτι πολλοὶ τοὺς Βάκχους καλοῦσιν καὶ ταύτην ἀφιᾶσι τὴν φωνὴν ὅταν ὀργιάζωσι τῷ θεῷ, <οὗ πίστω>σιν ἔστι δῆπου καὶ παρὰ Δημοσθένους λαβεῖν καὶ παρὰ Μενάνδρου, καὶ οὐκ ἀπὸ <τρό>που τις ἂν φαίη τοῦνομα πεποιῆσθαι πρὸς τινα σόβησιν, ἢ κατέχει τοὺς βακχεύοντας·

Y creo que la fiesta del sábado también tiene relación con Dioniso, pues todavía muchos llaman Sabos a los bacantes y emiten este sonido cuando celebran los *orgia* del dios, lo que es garantizado, sin duda, por Demóstenes y por Menandro, y se podría decir no incorrectamente que el nombre se ha puesto debido a cierta excitación que controla a las bacantes.⁷⁷⁸

Aunque corresponde a una época anterior, Olimpiade aparece descrita por Plutarco en la *Vida de Alejandro* en pleno delirio, manifestando la posesión divina mientras celebraba los ritos órficos⁷⁷⁹.

Además, se sabe que participaban tanto hombres como mujeres en estos ritos. En la *consolatio* dirigida a su mujer, dice el escritor que participa con ella (ἃ σύνισμεν ... οἱ κοινωνοῦντες) en los misterios dionisiacos⁷⁸⁰. Es posible, incluso, que participaran junto con su hija Timóxena antes de fallecer. Se trata, por lo tanto, de una doctrina que pudo transmitirse, según Burkert (1987a33), dentro del seno familiar. Apoya esta hipótesis el hecho de que en el año 210 a.C., el edicto de Ptolomeo Filopátor IV obligaba a todos los iniciados en estos misterios a acudir a Alejandría para registrar de quién habían recibido las contraseñas mágicas, remontándose hasta tres generaciones, y dejar un ejemplar de su relato sagrado. Por eso sabemos que, al menos en esta época, la transmisión de la doctrina dentro de la familia era fundamental.

⁷⁷⁸ Plut. *Quaest. conv.* 671F. Si encontramos algunos ejemplos en otros autores, como Luciano de Samosata, de época muy próxima a Plutarco: τοὺς ἐξαγορεύοντας τὰ μυστήρια ἐξορχεῖσθαι λέγουσιν «se dice que los que dan a conocer los misterios danzan» (Luc. Salt. 15).

⁷⁷⁹ Plut. *Alex.* 2.7, supra § 2.3.3.

⁷⁸⁰ Plut. *Cons. ad uxor.* 611D.

5.4. Conclusiones

Es posible que en época de Plutarco los misterios órfico-dionisiacos se celebraran en ámbitos privados y familiares, por lo que cada grupo de fieles tendría unas características propias, aunque todos compartieran ciertos rasgos comunes. Plutarco y su esposa pertenecerían a una de estas asociaciones que cumplía con la esencia de los misterios pero admitiendo también las posibles interpretaciones. La de Plutarco sería el fruto de una herencia filosófica reinterpretada por el grupo místico al que pertenecía. De los pasajes que podrían indicar la participación del autor en los ritos que describe se pueden extraer algunas características sobre estos misterios órfico-dionisiacos.

Primero, compartían la doctrina órfica del alma según la cual esta puede purificarse y vivir una vida eterna y dichosa o reencarnarse, como cuenta en *Ser. num. vind.* 565D, *Gen. Socr.* 591C o *Es. carn.* I 998C-D. Además, el alma que se reencarna queda contaminada con la vida terrenal. Cuanto más larga sea la vida aquí, más contaminada estará (*Cons. ad uxor.* 611D). Por otro lado, durante la celebración de los misterios los iniciados adquirían un conocimiento secreto que representaba el que adquiriría el alma al llegar al Más Allá (*Fr.* 178 Sandbach). También existía un λόγος o relato secreto que narraba el mito antropogónico órfico, especialmente focalizado en el sufrimiento de Dioniso (*Def. orac.* 415A). Este relato era un ditirambo que se cantaba en voz alta y puede que estuviera acompañado de música y gritos cultuales, conduciendo así al iniciado a un estado de μανία (*Quaest. conv.* 671F). Seguramente este ritual, al que también alude en *De E apud Delphos*, se localizaba en Delfos, donde es posible que Plutarco lo viera y que participara en él.

CONCLUSIONES GENERALES

CONCLUSIONES GENERALES

Plutarco se muestra como uno de los autores más interesantes para el estudio del dionisismo de la época imperial y, en algunos casos, también de épocas más antiguas. Sin embargo, tratar de definir ‘lo dionisiaco’ en una obra tan heterogénea como la plutarquea resulta una tarea difícil por varios motivos. En primer lugar, la extensión de la obra y la diversidad de su contenido conllevan tratamientos diferentes del dios en función del objetivo de la obra. En segundo lugar, los datos que aporta sobre Dioniso y sobre su culto a veces son difíciles de interpretar debido a las creencias religiosas y filosóficas con que las impregna. En tercer lugar, la variedad del culto de Dioniso hace que su análisis sea muy complejo, a lo que se suma el complicado panorama religioso que existía en esta época.

En el primer capítulo he analizado todos los epítetos referidos a Dioniso que aparecen en la obra de Plutarco. Los resultados muestran que la mayoría de ellos se encuentran en un contexto simposíaco y hacen referencia a los efectos que produce la ingesta de vino, mayoritariamente positivos. El resto de epiclesis alude a Dioniso como dios de la ebriedad (Μεθυμναῖος), que es buen consejero (Εὐβουλεύς) y que libera al hombre de la rutina diaria, de las bridas de la lengua y de los pesares (como indican los epítetos Λύσιος, Λυαῖος, Ἐλευθερεὺς y Λίβερ Πατήρ). Por otro lado, un buen número de denominaciones aluden al dios en un ambiente festivo y de celebración. Así lo sugieren los epítetos Θρίαμβος ‘Triambo’ (empleado en los desfiles triunfales), Χορεῖος (‘el del coro o la danza’ y Εὖιος ‘el que grita evohé’. Estos dos últimos epítetos son frecuentes en las celebraciones dionisiacas. En cuanto al ámbito ritual, he comentado las que aluden a la identificación de Dioniso con el toro, una relación muy antigua cuyo origen, aunque no está claro, podría destacar la faceta de dios de la fertilidad o la relación de Dioniso con el elemento acuático, elemento ligado a las divinidades que resurgen del agua en forma de toro. Por otro lado, he estudiado las tres denominaciones del pasaje *De E apud Delphos* 388F-389A referentes al Dioniso del mito antropogónico órfico, según se deduce del estudio del pasaje (Ζαγρεὺς, Νικτέλιος e Ἴσοδαίτης). La primera alude a Dioniso como hijo de Perséfone y Zeus; la segunda, al dios

de los cultos nocturnos, que en este caso son también órficos; la tercera, sin embargo, es más problemática puesto que las interpretaciones que se han dado hasta el momento no especifican cuál es su significado ritual. Por este motivo hago dos propuestas (que no son excluyentes entre sí): Ἴσοδαίτης podría aludir al reparto de frutos en el banquete ritual o al reparto de un mismo destino a todos los iniciados. En este grupo también he incluido el epíteto Λικνίτης, que deriva de λίκνον ‘aventador’, epiclesis poco usual que solo aparece una vez en Plutarco y tres veces en los *Himnos órficos* (46, 52 y 53). Esta alude, conforme al mito órfico de Dioniso, al objeto en el que Hipta introdujo al dios cuando Zeus se lo entregó para que lo cuidara. El de Queronea considera a Licnites como un dios de la vegetación y la fertilidad del campo, simbolizado a través del *liknon*, así como una divinidad de Ultratumba que vuelve del Más Allá cuando las Tíades de Delfos lo despiertan. Otra de las denominaciones rituales es βάκχος, un nombre de origen desconocido que el autor usa con poca frecuencia y que puede designar tanto al dios como a sus seguidores. El último de este grupo es Ἰακχος, procedente de un grito ritual que, en origen no designaba a ninguna divinidad. A partir de época clásica tenemos testimonios de su uso como epíteto de Dioniso en el ámbito eleusino. Otro grupo de epiclesis, menos numeroso, es el de aquellas que aluden al dios como divinidad de los árboles (Δενδρίτης) que hace crecer las plantas (Φλεῖος) y dios de la lluvia y del elemento húmero (Ύης, denominación conectada a su vez con el Más Allá). Por último incluyo un apartado formado por cuatro epítetos referentes a la actitud buena o mala del dios con los mortales. Χαριδότης ‘el que proporciona alegría’ y Μειλίχιος ‘amable, persuasivo’ hacen referencia a la faceta benévola de Dioniso con sus fieles y con todos aquellos que no se oponen a su culto. Por el contrario, Ὠμηστής ‘el sanguinario’ y Ἀγριόνιος ‘el cruel’ —relacionado con la crueldad que mostraron las agrionias (las hijas de Minias) cuando mataron al hijo de una de ellas— representan la cara más peligrosa de la divinidad.

El segundo capítulo está dedicado a las fiestas y cultos en honor de Dioniso atestiguados por Plutarco. En un primer epígrafe me ocupo del léxico empleado por el queronense para aludir a estas fiestas y cultos de manera genérica, a sus fieles y a otros trabajadores especializados. Dentro del grupo de términos derivados de ὄργια, el más usado para referirse a los ritos místicos dionisiacos es ὄργιασμός ‘acto de celebración de los ὄργια’, ya que ὄργια’ y el verbo ὀργιάζω suele emplearlos de manera genérica. Por su parte, los derivados de βάκχος, denominación que he comentado en el capítulo de epítetos, sí aparecen

reiteradamente para aludir al ámbito báquico y a los seguidores de Dioniso, especialmente en femenino (βάκχαι, βακχεία y βάκχευμα). También son frecuentes el adjetivo βακχικός y algunos verbos (βακχεύω, ἀναβακχεύω, ἐκβακχεύω). Además, he incluido los términos θίασος ‘tíaso’, que suele usar para referirse a los cortejos dionisiacos, y τελετή ‘conjunto de ritos, que tan solo relaciona con Dioniso en el ámbito de los misterios de Eleusis y una vez mediante el compuesto Ὀρφεοτελεστής ‘sacerdote de los misterios órficos’. Del verbo μυέω se extrae poca información, puesto que solo aparece un participio referido a los iniciados en los misterios órficos, el sustantivo μυστήριον durante el rito secreto de las Agrionias, y el adjetivo μυστηριώδης. Tampoco es habitual ναρθηκοφόρος ‘portador del tirso’, del que solo hay una mención metafórica sobre los seguidores de Platón. Por último, los τεχνῖται ‘artistas’ de Dioniso sí son asiduos seguidores del dios y desempeñan funciones importantes relacionadas con el teatro, la danza y la música.

Dentro del mismo capítulo, el segundo epígrafe trata los cultos relacionados con Dioniso. Fuera del Ática encontramos las Agrionias, las Nictelias, las Titánicas, la Heroida, las Faleforias y el culto de la Bona Dea. Las Agrionas son unas fiestas nocturnas que consistían en una persecución en la que se invertían los papeles de los participantes (los Ψολόεις y las Ὀλεῖαι), tras la que tenía lugar una cena exclusiva para mujeres, probablemente un sacrificio y la instrucción en los misterios. Puede que se tratara de una fiesta de preparación nupcial que sabemos por Plutarco que se celebraba en Orcómeno y probablemente en otras zonas de Grecia. Las fiestas Nictelias son menos aludidas por Plutarco. Dos de las tres menciones aluden a unas Nictelias en ambiente órfico; la otra, menciona una fiesta nocturna común. Por otro lado, una de las referencias a τὰ Τιτανικά ‘las Titánicas’ alude a la celebración que conmemora el episodio de Dioniso y los Titanes. Además, la vinculación de la Heroida con Dioniso se produce a través de Sémele, ya que se trata del rito que celebra su apoteosis. Plutarco nos informa de la procesión pública que tiene lugar en ella. Otro culto menor que encontramos es la Faleforia, una práctica común dionisiaca que consiste en transportar un falo en procesión. Está relacionada con la fertilidad y aparece en el tratado *De Iside et Osiride* comparada con las Pamiliias egipcias. La última de estas fiestas, la de la Bona Dea, es un culto que Plutarco identifica erróneamente con uno dedicado a Perséfone y de trasfondo órfico por el parecido ritual que hay entre ambas; no obstante, la Bona Dea es en realidad una diosa itálica de la fertilidad.

Las fiestas atenienses mencionadas por Plutarco son las Antesterias, las Leneas, las Dionisias urbanas y rurales y las Oscoforias. En primer lugar, el queronense menciona el equivalente beocio de las Antesterias, que se celebraban en el mes Prostaterio (equivalente al mes Antesterio ateniense). En el primer día de esta fiesta (πιθοίγια) los beocios conmemoraban al Ἀγαθὸς Δαίμων. Del segundo día (χόες) Plutarco solo nos transmite lo relativo a la celebración ateniense y su relación con la llegada de Orestes a Atenas. Sobre la tercera fase (χύτροι) nos habla de los certámenes teatrales cuyo vencedor era inscrito en las Dionisias urbanas. Esta fiesta dedicada a la vegetación y a los muertos representaba dos de las facetas de Dioniso más frecuentes en los textos de Plutarco. En segundo lugar, la información sobre las Leneas que encontramos en Plutarco se nos ha transmitido, en su mayoría, a través de dos fragmentos que datan la fiesta conforme al calendario beocio. Mientras en el Ática las Leneas se celebraban en el mes Gamelión, en Jonia lo hacían en el mes Leneón; y en Beocia, en el mes Bucatión o Hermaion. Además de los fragmentos, menciona el verbo ληναῖζω ‘actuar como una bacante’ en una ocasión y nombra a un autor de tragedias llamado Afareo que participó en el certamen que se celebraba durante las Leneas. En tercer lugar, de las Dionisias urbanas y rurales no se puede extraer mucha información de la lectura de los textos plutarqueos. Las urbanas, una de las fiestas más importantes de Atenas, conmemoraban la llegada de la estatua de Dioniso Eléutero a la ciudad. Plutarco menciona únicamente la procesión pública y algunos símbolos dionisiacos que llevaban en ella. No obstante, es dudoso que el pasaje que describe la procesión se refiera a las urbanas, puesto que los elementos dionisiacos que aparecen en ella y la expresión ἡ πάτριος τῶν Διονυσίων ἑορτή indican que la descripción del queronense podría referirse a cualquier celebración dionisiaca. De las Dionisias rurales nos transmite una de las canciones populares de carácter vulgar que cantaban durante la fiesta. La cuarta fiesta ateniense a la que me he referido, las Oscoforias, está mejor documentadas en la obra plutarquea, concretamente en la *Vida de Teseo*. El autor cuenta que era una fiesta de la cosecha en la que tenía lugar una procesión, que iba desde el templo de Dioniso en Atenas hasta el de Atenea Esciras en Falero. Iba encabezada por dos jóvenes travestidos que portaban ramas de vid con uvas y fingían ser doncellas, en representación de aquellos que acompañaron a Teseo escondidos entre las jóvenes que serían sacrificadas al Minotauro. Con ellos iban las δειπνοφόροι ‘portadoras de comida’, que les contaban historias en recuerdo de las madres de aquellos jóvenes. Pese al testimonio de Plutarco, que cree que la fiesta se

celebraba como agradecimiento a Dioniso y Ariadna por no haber perseguido a Teseo hasta Atenas, una parte de la investigación moderna duda de que este culto estuviera dedicado a Dioniso desde su origen, especialmente desde que se publicó en 1938 una inscripción relativa a la organización del culto de las Oscoforias. En ella tan solo se nombra a Dioniso cuando se dice que su templo sería el punto de partida de la procesión. Probablemente este hecho, unido al parecido de la celebración con otras dionisiacas, hiciera que Dioniso fuera incorporado más tarde al culto de las Oscoforias, realizado en origen en honor de Atenea Esciras.

En el tercer epígrafe de este capítulo he reunido los grupos de devotos de Dioniso, entre los que destacan los formados por mujeres: las Tíades de Delfos, las mujeres de Élide y las Clodonas y Mimálonas. Los dos primeros son grupos de sacerdotisas del dios muy respetados en toda Grecia. De las Tíades de Delfos Plutarco describe el rito que realizaban a Dioniso Licnites, en invierno, y varios episodios protagonizados por las sacerdotisas. Además, cuenta que su amiga Clea era la jefa de las Tíades, por lo que podemos imaginar que los datos que nos ha legado proceden de una fuente fiable. El rito a Dioniso Licnites tenía una base mitológica similar a la de los ritos órficos y fue interpretado por Plutarco como un culto al renacimiento de la vegetación y, además, al mundo de Ultratumba mediante la desaparición del dios y su vuelta. Sin duda, el rito tuvo que tener un significado simbólico relacionado con el campo y con la agricultura puesto que Licnites procede del término λίκνον ‘aventador’, un instrumento agrícola. Sobre la periodicidad del rito a Licnites, que los *Himnos órficos* atestiguan como bienal, Plutarco no da ningún dato, por lo que no sabemos si se trataría del mismo rito que aparece en estos *Himnos* o de otro de periodicidad diferente pero de características similares. Del segundo grupo de sacerdotisas, formado por las mujeres de Élide, el de Queronea nos ha transmitido uno de los testimonios más importantes conservados: el himno con el que estas mujeres llamaban a Dioniso bajo la invocación “Ἀξίε τῷρε” (‘digno toro’) para que llegara a ellas τῷ βοέῳ ποδί ‘con pie bovino’. Este himno se refiere a un Dioniso tauriforme, hecho sobre el que el propio Plutarco reflexiona y conjetura tres posibles procedencias: el culto de los argivos a Dioniso Βουγενής, el comportamiento salvaje del dios similar al del toro o el simbolismo del toro como dios de la agricultura y, por lo tanto, vinculado a Dioniso. El último grupo femenino es el de las Clodonas, que más tarde fueron denominadas Mimálonas, bacantes macedonias de las que se conoce poco más que los

nombres. Plutarco cuenta que Olimpiade, madre de Alejandro Magno, lideraba este grupo formado por todas las mujeres de la comarca. Eran adeptas a los ritos órfico-dionisiacos y en las celebraciones portaban símbolos típicos como la serpiente, la hiedra, tirsos, coronas o el *liknon*. La información sobre el culto, por lo tanto, corresponde al siglo III a.C., aunque sabemos por otras fuentes que era más antiguo. Por último, en el capítulo incluyo dos cultos que no son protagonizados por mujeres: el de los argivos a Dioniso Βουγενής y el de los Hosios. El queronense afirma que los argivos invocaban a Dioniso con este epíteto para que volviera del Más Allá a través del lago de Lerna. Lo hacían con trompetas y lanzando un cordero al guardián de la puerta. Este rito nos sitúa de nuevo junto al elemento acuático que simboliza la frontera con el mundo de Ultratumba. El queronense menciona su fuente para dicho rito, un autor llamado Sócrates que también habla sobre el siguiente grupo tradado, los Hosios, un grupo sacerdotal formado por cinco sacerdotes de Apolo en Delfos de cargo vitalicio y que se creían descendientes de Deucalión. El rito que los relaciona con Dioniso es el sacrificio que realizaban en el santuario de Apolo mientras las Tíades de Delfos despertaban a Licnites. Sobre la coincidencia del nombre de los Hosios y el de la obra de Sócrates mencionada, existen dos posibles explicaciones: podría tratarse de dos grupos de sacerdotes similares, adscritos a lugares diferentes (Argos y Delfos), o podría ser que la denominación ‘Hosios’ se hubiese usado de manera genérica para designar a un tipo de sacerdotes que tenían diferentes funciones, entre las que se encontraba, al menos en Argos y Delfos, la participación en el culto de Dioniso. Como última reflexión sobre este capítulo debo destacar que la mayoría de los seguidores de Dioniso son mujeres. Sobre los cultos que encontramos en sus textos, aporta datos más concretos y detallados sobre los cultos de su Beocia natal. En contraste, las fiestas atenienses quedan en un segundo plano. La única excepción es el caso de las Osoforias, de las que sí relata concienzudamente el mito etiológico y describe, además, una parte del rito. Sin embargo, su propósito al incluir esta fiesta en su obra es especial, pues se trata de prestigiar a Atenas a través de la figura del héroe Teseo. Por esta razón Plutarco se esmera tanto en ofrecer un relato etiológico racionalizado para las Osoforias y vinculado al héroe griego, como veremos al comienzo del siguiente capítulo.

El tercer capítulo se ha dedicado al análisis de los mitos protagonizados por Dioniso que aparecen en los textos de Plutarco: el mito del desmembramiento del dios, el de las hijas de

Minias, el de Dioniso y Ariadna, el relato de la catábasis de Dioniso y la apoteosis de Sémele y el de las nodrizas del dios. El mito del desmembramiento de Dioniso es el más aludido. En él emplea diferentes exégesis para explicar la naturaleza enigmática de distintos episodios del mito y la importancia de su contenido oculto. En segundo lugar, menciona el de las miníades como *aition* del origen del rito de las Agrionias y símbolo de identificación del pueblo de Orcómeno. El tercer mito es tratado de manera diferente. Para escribirlo se ha documentado consultando numerosas fuentes y filtrando el contenido de cada episodio del relato con el fin de evitar elementos inverosímiles en la historia de la ilustre Atenas. En cuarto lugar, la alusión al pasadizo por el que descendió Dioniso y ascendió su madre tiene como objetivo ofrecer un emplazamiento reconocible a un espacio irreal y, posiblemente, conectar la experiencia vivida por Tespesio con la doctrina órfica en la que Dioniso, como hizo con su madre, acompaña a los difuntos en el Más Allá. Por último, el episodio sobre la fuente Cisusa referido en la *Vida de Lisandro* aporta una explicación etimológica del nombre de la fuente y proporciona a la ciudad beocia de Haliarto un pasado memorable. Vemos, por lo tanto, cómo la presencia femenina en estos mitos prueban la cercanía de Dioniso al ámbito de las mujeres. Tanto Sémele como Ariadna, madre y esposa de Dioniso, respectivamente, representan el elemento femenino, tan presente en la vida y el culto del dios. También las nodrizas fueron sus fieles acompañantes y están presentes durante su infancia.

En el cuarto capítulo he tratado las identificaciones de Dioniso con otras divinidades (Osiris, el dios judío, Serapis, Ársafe y Épafo) y los atributos relacionados con él que se citan en la obra plutarquea. La identificación con Osiris se basa en algunas características culturales, su tauromorfismo, su faceta de dios civilizador y la de dios del elemento húmedo, su forma de morir y su estatus diferente del resto de divinidades. La identificación con el dios judío la realiza a través de la fiesta judía de las tiendas y la llamada ‘de Baco’, que seguramente correspondería a los tabernáculos o a la Fiesta de la purificación del templo. Por último, menciona varias identificaciones en pasajes mucho más breves, como la de Serapis (a través de la identificación, a su vez, con Osiris), Sabacio (dios tracio-frigio), Ársafe (divinidad egipcia menor) y Épafo. El estudio de los atributos consta de varios apartados dedicados a los elementos rituales, las plantas, los relacionados con la danza y la música y los animales. Los elementos rituales que aparecen con más frecuencia son el vino, el tirso y la corona, asociados a los cortejos festivos y a los banquetes. El *liknon* tan solo lo encontramos en

contextos rituales órficos. Las plantas consagradas al dios son la vid y la hiedra, que suelen adornar los tirsos o las coronas de los devotos del dios. También se hace mención del pino, cuya resina se puede mezclar con el vino o usarse para conservarlo dentro de las tinajas. La danza y la música son, en general, acompañantes del cortejo dionisiaco. Plutarco nombra algunos de los instrumentos empleados en él. Se podría decir que, en general, casi cualquier instrumento puede aparecer en un cortejo dionisiaco, aunque el más frecuente es el *aulos*. En contextos rituales, Plutarco cita sobre todo la trompeta. Finalmente, se ha estudiado la mención de los dos animales relacionados con Dioniso, que son el toro, con el que se le identifica en el culto de los argivos y en el de las mujeres de Élide, y la serpiente, que usa en estos textos como símbolo ritual asociado a cultos femeninos.

Finalmente, en el último capítulo he tratado de recopilar los pasajes en los que Plutarco habla de su propia experiencia en los misterios orfico-dionisiacos. Estos pasajes ya han sido analizados en numerosas ocasiones en otros trabajos referentes al orfismo, sobre todo desde principios del siglo XX. Entre ellos hay que destacar el de Méautis (1932, *Plutarque et l'orphisme*); el de Brenk (1977, *In mist Apparelled. Religious themes in Plutarch's Moralia and Lives*), que aborda todos los aspectos religiosos de la obra de Plutarco; el artículo de Pinnoy (1990, *Plutarque et l'orphisme*); y el último y más completo, el trabajo de Bernabé («Plutarco e l'Orfismo») en un volumen titulado *Plutarco e la religione*. El objetivo de este apartado ha sido extraer de estos textos aquellos que Plutarco hubiese basado en su experiencia personal. El más evidente y conocido es el pasaje de la *Consolatio ad uxorem* 611D en el que admite su participación en los misterios dionisiacos junto con su mujer. Este tratado nos ofrece algunas de las ideas más personales del autor puesto que en él trata de consolar a su esposa tras la muerte de su pequeña hija Timóxena. En primer lugar, el autor expresa su creencia en la doctrina órfica del alma según la cual esta puede purificarse y vivir una vida eterna y dichosa o reencarnarse. El alma que se reencarna queda contaminada con la vida terrenal. El de Queronea expone este argumento a su mujer para mostrarle que a Timóxena le espera una vida feliz porque, debido a su juventud, no ha tenido tiempo de contaminarse con lo terrenal. También menciona que esta doctrina la ha recibido de sus padres y a través de las contraseñas místicas de las celebraciones de Dioniso (μυστικὰ σύμβολα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμῶν), lo que prueba la existencia de las creencias órficas dentro los misterios dionisiacos. Las contraseñas eran necesarias para efectuar con

éxito el viaje al Más Allá. En otros pasajes describe de manera más extendida el destino del alma después de la muerte. Por último, habla también de un λόγος referido a Orfeo que trata sobre la muerte y el duelo y que él ha escuchado, según permite conjeturar el uso de la primera persona del plural τεκμαιρόμεθα.

CONCLUSIONS

Plutarch is considered as one of the most interesting authors in the study of the Dionysism during the Imperial Age and, in some cases, also for previous periods. Nevertheless, trying to define ‘the Dionysian stuff’ in such a heterogeneous work, as it is the Plutarch’s one, it turns out to be a difficult task for several reasons. Firstly, the extension of his work and the diversity of its content imply to study the god from different perspectives according to the aim of his texts. Secondly, the data that he provides about Dionysus and about his cult are sometimes difficult to interpret due to the religious and philosophical beliefs he imbues in them. Thirdly, the variety of the Dionysian cults makes this analysis to be highly complicated. Besides, we have to add to this the complex religious background existing in that period.

In the first chapter I have analysed all the epithets referring to Dionysus that appear in Plutarch’s works. The results show that most of them are found within a symposiac context and allude to the effects that produce the consumption of wine, being most of them positive. The rest of the epiclesis alludes to Dionysus as god of the inebriety (Μεθυμναῖος), which is a good counsellor (Εὐβουλεύς) and which liberates the humans to talk freely, and to escape from the daily routine and his sorrows (as it is indicated in the epithets Λύσιος, Λυαῖος, Ἐλευθερεὺς γ’ Αἰβερ Πατήρ). On the other side, a big number of denominations refer to the god in a festive atmosphere. It is suggested in this way in the epithets Θρίαμβος ‘Triambo’ (used in the triumphal parades), Χορεῖος (‘the one about the choir and the dance’) and Εὖτιος ‘the one that screams evohé’. These last two epithets are frequent in the Dionysian celebrations. According to the ritual scope, I have commented those alluding the identification of Dionysus with the bull, an ancient connection whose origin, although it is not clear, could highlight his role as god of the fertility or the relation of Dionysus with the aquatic element, which is linked to the deities that come back from the water in a bull shape. On the other side, I have studied the three names from the passage *De apud Delphi* 388F-389A concerning to that Dionysus from the orphic anthropogenic myth, as it is deduced from

the study of the passage (Ζαγρεύς, Νικτέλιος and Ἴσοδαίτης). The first one refers to Dionysus as son of Persephone and Zeus; the second one, to the god of the nocturnal cults, which are also orphic in this case; the third one, however, is more problematic as the interpretations drawn up to this moment do not specify its ritual meaning. For this reason I have made two proposals (which do not mutually exclude each other): Ἴσοδαίτης could refer to the distribution of the fruit in the ritual banquet or to the distribution of a common destination to all the initiated. In this group I have also included the epithet Λικνίτης, which derives from λίκνον ‘winnowing fan’, a rare epiclesis that only appears once in Plutarch’s works and three times in the *Orphic Hymns* (46, 52 and 53). This one alludes, according to the orphic myth of Dionysus, to the object in which Hipta put the god when Zeus gave him to her to take care of him. Plutarch considers Liknites as a god of the vegetation and fertility of the fields, symbolized through the *liknon*, as well as a deity that comes back from the afterlife when the Thyads of Delphi invoke him. The next one is βάκχος, a name of unknown origin that the author rarely uses and which can designate both the god and his believers. The last of the ritual epithets is Ἰακχος, that comes from a ritual cry. It refers to Dionysus in eleusinian mysteries since the Classical period. Another group of epiclesis, less numerous, is the one of those that allude Dionysus as a deity of the trees (Δενδρίτης) that make the plants grow (Φλεῖος) and as god of the rain and the wet element (Ύης, denomination also connected to the beyond). Finally I include a section made of four epithets referring to the good or bad attitude of the god towards the mortals. Χαριδότης ‘the one who provides happiness’ and Μειλίχιος ‘kind, persuasive’ make reference to the benevolent side of Dionysus with his faithful and with all those who do not reject his cult. On the contrary, Ὠμηστής ‘the bloodthirsty’ and Ἀγριόνιος ‘the cruel’ – related to the cruelty the Agrionias (Minyans’ daughters) showed when one of her sons was killed – represent the most dangerous part of the god.

The second chapter is dedicated to the festivals and cults in honor to Dionysus as testified by Plutarch. In a first epigraph I deal with the lexicon employed by the Chaeronean to generically refer to these festivals and cults, to his faithful and to other specialised workers. Within the group of terms that derive from ὄργια, which is the most used one to refer to the Dionysian mystery rites is ὀργιασμός ‘act of celebration of the ὄργια’, as he frequently uses ὄργια and the verb ὀργιάζω generically. For his part, those that derive from βάκχος,

denomination I have already mentioned in the previous chapter about epithets, they do appear reiteratedly to refer to the Bacchic scope and to those faithful to Dionysus, especially in feminine (βάκχαι, βακχεία γ βακχευμα). It is also frequent the adjective βακχικός and some verbs (βακχεύω, ἀναβακχεύω, ἐκβακχεύω). Besides, I have included the terms θίασος ‘tiaso’, which he frequently uses to allude to the Dionysian courtships, and τελετή ‘group of rites’, which he only connects to Dionysus in the scope of the mysteries of Eleusis and once through the word Ὀρφεοτελεστής ‘priest of the orphic mysteries’. From the verb μύεω little information can be extracted, as only one participle referred to the initiated appears in the orphic mysteries, the noun μυστήριον during the secret rite of the Agrionias, and the adjective μυστηριώδης. It is not either frequent the word νάρθηκοφόρος ‘thyrsus bearer’, on which there is only one metaphoric mention about those faithful to Plato. Lastly, the Dionysus’ τεχνῖται ‘artists’ are really dedicated devoted to the god and execute important functions related to the theater, dance and music.

Within this chapter, the second epigraph deals with the cults related to Dionysus. Away from the Attica we can find the Agrionia, the Nictelia, the Titanika, the Heroid, the Phalephoria and the cult of the Bona Dea. The Agrionia are nocturnal festivals that consist of a prosecution in which the roles of the participants were flipped (the Ψολόεις and the Ὀλεῖται), after which there was an exclusive dinner for women, maybe a sacrifice and the instruction on the mysteries. It could be a nuptial preparation festival that we know by Plutarch that it was celebrated in Orchomenus and probably in other places in Greece. The Nictelia festivals are less referred by Plutarch. Two of the three mentions refer to some Nictelia in an orphic scope; the other one mentions a common nocturnal festival. On the other side, one of the mentions to τὰ Τιτανικά ‘the Titanika’ alludes to the celebration that commemorates the episode about Dionysus and the Titans. Moreover, the link of the Heroid with Dionysus happens through Semele, as it is the rite that celebrates her apotheosis. Plutarch informs us about the public procession that takes place on it. Another minor cult we can find is the Phalephoria, a frequent Dionysian practice that consists of transporting a phallus in a procession. It is associated with the fertility and it appears in the treatise *De Iside et Osiride* compared to the Egyptian Pamilias. The last of these festivals, the *Bona Dea*, is a cult which Plutarch misidentifies with another one dedicated to Persephone with an orphic background as it is similar in its ritual; however, Bona Dea is actually an italic goddess of fertility.

The Athenian festivals mentioned by Plutarch are the Anthesteria, the Lenaia, the urban and rural Dionysias and the Oschophoria. Firstly, the Chaeronean mentions the Boeotian equivalent of the Anthesteria, which were celebrated in the month Prostaterion (which is equivalent to the Athenian month Anthesterion). In the very first day of this festival (πιθοίγια) the Boeotian commemorated the Ἀγαθὸς Δαίμων. On the second day (χόες) Plutarch only transmits all that related to the Athenian celebration and its relation to the arrival of Orestes to Athens. In the third stage (χῦτροι) he tells us about theatric competitions whose winner was registered in the urban Dionysias. This festival dedicated to the vegetation and to the deceased represented two of the most frequent Dionysus' roles in Plutarch's texts. Secondly, the information we find about the Lenaia in Plutarch has been mostly transmitted through two fragments that date the festival according to the Boeotian calendar. While in the Attica the Lenaia were celebrated in the month Gamelion, in Ionia they were celebrated in the month Leneon; and in Boeotia, in the month Bucation or Hermaion. Apart from the fragments, he mentions the verb ληναῖζω 'acting like a bacchante' once and names an author of tragedies called Aphareus who participated in the contest that was celebrated during the Lenaia. Thirdly, not much information about the urban and rural Dionysias can be extracted from Plutarch's texts. The urbans, one of the most important festivals in Athens, commemorated the arrival of Dionysus Eleuthereus to the city. Plutarch only mentions the public procession and some of the Dionysian symbols wore during it. Nevertheless, it is dubious that the passage that describes the procession refers to the urbans, as the Dionysian elements that appear in it and the expression ἡ πάτριος τῶν Διονυσίων ἑορτή indicate that the description of the Chaeronean could refer to any Dionysian celebration. From the rural Dionysias he transmits one of the popular songs of vulgar nature that they sang during the festival. The fourth Athenian festival I have already mentioned, the Oschophoria, is better documented in the Plutarchean work, more precisely in *Life de Theseus*. The author relates that there was a procession in a harvest festival which went from the temple of Dionysus in Athens to the temple of Athenas Esciras in Phalero. That procession was leaded by two transvestite young boys who carried grapevine branches with grapes while pretending to be maidens. It was a representation of those who hidden accompanied Theseus among the young women that would be sacrificed to the Minotaur. Along with them they were the δειπνοφόροι 'food carriers', who were telling them stories in memory of those young men's mothers. Despite Plutarch's testimony, who thinks that the festival was celebrated as a

gratitude to Dionysus and Ariadne for not having chased Theseus up to Athens, one part of the modern investigations doubts that this cult would be dedicated to Dionysus from its origin, especially since 1938, when an inscription about the organization of the cult of the Oschophoria was published. In this inscription Dionysus is only named when it is said that his temple would be the starting point of the procession. It might be probable that this fact, along with the similarities of this celebration with other Dionysian celebrations, made that Dionysus was later incorporated to the Oschophoria cult, originally made in honor of Athenas Esciras.

In the third epigraph in this chapter I have gathered the groups of faithful to Dionysus, among which those made up of women stand out: the Thyads of Delphi, the women of Elis and the Clodonas and Mimalonas. The first two groups are highly respected priestess of the god in all Greece. About the Thyads of Delphi Plutarch describes the rite they made to Dionysus Liknites, in winter, as well as several episodes leaded by the priestess. Moreover, he tells that his friend Clea was the boss of the Thyads, so that we can imagine that the bequeathed data come from a reliable source. The rite to Dionysus Liknites had a similar mythological base to that in the orphic rites so that it was interpreted by Plutarch as a cult to the rebirth of the vegetation and, besides, to the Underworld by means of the disappearance of the god and his return. Doubtlessly, the rite must have had a symbolic meaning related to the countryside and to agriculture as Liknites comes from the term λίκνον ‘winnowing fan’, a farming tool. About the periodicity of the rite to Liknites, which the *orphic Hymns* show as biennial, Plutarch does not provide any datum, so that we do not know if it would be the same rite that appears in those *Hymns* or if it would be another one with a different periodicity but with similar characteristics. About the second group of priestess, made up by the women of Elis, the Chaeronean has transmitted us one of the most important testimonies preserved: the hymn by means of which these women invoked Dionysus with the invocation ‘Ἄξιε ταῦρε’ (‘worthy bull’) for he to reach them τῷ βοέῳ ποδί ‘with bovine foot’. This hymn refers to a tauromorphic Dionysus, fact which Plutarch himself reflects on about and speculates three possible origins: the cult of the Argives to Dionysus Βουγενής, the wild behavior of the god similar to the bull or the symbolism of the bull as god of the agriculture and, therefore, linked to Dionysus. The last feminine group is the Clodonas, later named as Mimalonas, Macedonian bacchantes about whom we barely have more information apart

from their names. Plutarch tells that Olympias, Alejandro Magno's mother, leaded this group formed by all the women of the region. They were devotees to the orphic-Dionysian rites and in the celebrations they carried typical symbols like the snake, the ivy, the thyrsus, the crowns or the *liknon*. The information about the cult corresponds, therefore, to the III century B.C., although we know from other sources that it was previous. Finally, in this chapter I include two cults not starred by women: that of the Argives to Dionysus Βουγενής and that of the Hosios. The Chaeronean states that the Argives invoked Dionysus with this epithet in order to make him come back from the afterlife through the Lern lake. They did it by playing trumpets and by throwing a lamb to the guardian of the door. This rite places us again in front of the aquatic element which symbolizes the frontier with the Underworld. The Chaeronean mentions his source for this rite, and author called Socrates who also speaks about the following addressed group: the Hosios, a priestly group made up by five priests of Apollo in Delphi of lifelong position and who considered themselves descendant of Deucalion. The rite that links them to Dionysus is the sacrifice that they made in the Apollo sanctuary while the Thyads of Delphi invoked Liknites . There are two possible explanations about the coincidence of the name of the Hosios and the name of the already mentioned Socrates' work: they could be two similar groups of priests, assigned to different locations (Argos and Delphi), or it could be that the word 'Hosios' could have been generically used to designate a type of priests that had different functions, among which we can find, at least in Argos and Delphi, their participation in the cult to Dionysus. As a last consideration on this chapter I have to highlight that the majority of the devoted to Dionysus were women, which could be a reflection of the myth or which could maybe explain the feminine characteristics of the god. About the cults we can find in his texts, Plutarch provides more concrete and detailed data about the cults from his hometown, Boeotia. As a contrast, the Athenian festivals remain as secondary. The only exception is the Oschophoria, which he does relates the etiologic myth thoroughly as well as he describes a part of the rite. Nevertheless, it is special his purpose of including this festival in his work, given that he wants to bestow prestige on Athens through Theseus. This is the reason why Plutarch goes to a lot of effort in offering a rationalised etiologic narration of the Oschophoria and linked to the Greek hero, as we will see at the beginning of the following chapter.

The third chapter has been addressed to the analysis of the myths starred by Dionysus which appear in Plutarch's texts: the myth of the dismemberment of the god, the one about the Minyans daughters, the one about Dionysus and Ariadne, the tale of katabasis of Dionysus and the apotheosis of Semele, and the one about the god's nurses. The myth about the dismemberment of Dionysus is the most commented one. Plutarch uses different exegesis to explain the enigmatic nature of the different episodes of the myth and the importance of his hidden content. In the second place, he mentions the myth of the Minyades as *aition* of the origin of the rite of the Agrionias and as symbol of identification of the Orchomenus people. The third myth is addressed in a different way. To write it the Chaeronean has familiarized himself by consulting a large number of sources and by filtering the content of each episode of the tale, so that he could avoid unlikely elements in the illustrious history of Athens. In fourth place, the allusion to the passage through which Dionysus descended and his mother ascended aims to offer a recognizable location to an unreal place and, probably, to connect Tespesio's experience with the orphic doctrine in which Dionysus accompanies the deceased through the beyond, as his mother did. Finally, the episode about the fountain Kissusa referred to in *Life of Lysander* provides an etymologic explanation of the name of the fountain as well as it provides to the Boeotian city of Haliartus with a memorable past. Hence, we can see how feminine presence in these myths proofs the proximity of Dionysus to the women scope. Both Semele and Ariadne, Dionysus' mother and wife, respectively, represent the so present feminine element in Dionysus life and cults. Also nurses were faithful companions and they were present during his childhood.

In the fourth chapter I have tackled the identification of Dionysus with other deities (Osiris, the Jewish god, Serapis, Arsaph and Epaphus) and the attributes related to him that are named in the Plutarchean work. His identification with Osiris is based on some cultual characteristics, his tauromorphism, his role as a civilizing god and as god of the wet element, his way of dying and his distinguishable status over the rest of the deities. Plutarch makes his identification with the Jewish god through the Jewish festival of the tents and the calling 'of Baco', which surely would correspond to the tabernacles or to the Festival of the purification of the temple. Finally, he expresses many identifications in much briefer passages like with Serapis (through the identification of the god, at the same time, with Osiris), Sabazius (Thracian-Phrygian god), Arsaph (a minor Egyptian deity) and Epaphus. The study of the

attributes consists of many sections dedicated to the ritual elements, the plants, the ones related to the dance and music and the animals. The ritual elements that most frequently appear are the wine, the thyrsus and the crown, associated with the festive courtship and with the banquets. We can only find the *liknon* in orphic ritual contexts. The plants consecrated to the god are the grapevine and the ivy, which usually decorate the thyrsus or crowns of those faithful to the god. The pine tree is also mentioned, whose resin can be mixed with the wine or used to keep it inside the jars. Music and dance are, in general, part of the Dionysian courtship. Plutarch names some of the instruments used in it. It could be said that, in general, almost any instrument can appear in a Dionysian courtship, although the most frequent one is the *aulos*. In ritual contexts, Plutarch especially mentions the trumpet. Finally, I have studied the allusions of the two animals related to Dionysus, which are the bull, which he is identified with in the cult of the Argives and in the cult of the women from Elis, and the snake, which is used in these texts as a ritual symbol associated to feminine cults.

Finally, in the last chapter I have tried to compile the passages in which Plutarch talks about his own experience in the orphic-Dionysian mysteries. These passages have already been analysed many times in other works related to Orphism, mainly since beginnings of the XX century. Among them we must highlight Méautis' work (1932, *Plutarque et l'orphisme*); and Brenk's work (1977, *In mist Apparelled. Religious themes in Plutarch's Moralia and Lives*), which tackles with all the religious aspects in Plutarch's work; Pinnoy's article (1990, *Plutarque et l'orphisme*); and the last and more complete one, Bernabé's work (*Plutarco e l'Orphismo*) in a volume entitled *Plutarco e la religione*. The aim of this section is to extract from these texts all those in which Plutarch would have based in his own personal experience. The most evident and famous one is the passage of the *Consolatio ad uxorem* 611D in which he admits his participation in the Dionysian mysteries along with his wife. This treaty offers us some of the most personal beliefs of the author as he tries to console his wife after the death of their daughter Timoxena. Firstly, the author expresses his belief to the orphic doctrine about the soul according to which this can be purified and live an eternal and happy life or reincarnate. The soul that reincarnates remains polluted with the worldly life. The Chaeronean shows this argument to his wife to show her that a happy life is waiting for Tixomena as, due to her youth, she has not had time enough to be polluted with the worldly life. He also mentions that he has received this doctrine from his parents and from the mystic

passwords of the celebrations of Dionysus (μυστικά σύμβολα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμῶν), which proofs the existence of orphic beliefs within the Dionysian mysteries. The passwords were necessary to successfully execute the trip towards the beyond. In other passages he describes in a more extensive way the destiny of the soul after the death. Finally, he also talks about a λόγος referred to Orpheus which deals with the death and sorrow and which he has listened to, as it permits to conjecture the use of the plural of the first person τεκμαιρόμεθα.

APÉNDICE I: TEXTOS DE PLUTARCO

T 1 *Theseus* 1.5:

εἷη μὲν οὖν ἡμῖν ἐκκαθαίρομενον λόγῳ τὸ μυθῶδες ὑπακοῦσαι καὶ λαβεῖν ἱστορίας ὅψιν· ὅπου δ' ἂν αὐθαδῶς τοῦ πιθανοῦ περιφρονῇ καὶ μὴ δέχεται τὴν πρὸς τὸ εἰκὸς μεῖζιν, εὐγνωμόνων ἀκροατῶν δεησόμεθα καὶ πρῶως τὴν ἀρχαιολογίαν προσδεχομένων.

Ojalá lo mítico, depurado con la razón, consintiera tomar también aspecto de historia; porque, si desprecia de manera obstinada lo que es fiel a la realidad y no acepta la unión con lo verosímil, necesitaremos lectores benévolo y que acepten de manera tolerante el relato antiguo.

T 2 *Theseus* 20.1-2:

πολλοὶ δὲ λόγοι καὶ περὶ τούτων ἔτι λέγονται καὶ περὶ τῆς Ἀριάδνης, οὐδὲν ὁμολογούμενον ἔχοντες. οἱ μὲν γὰρ ἀπάγξασθαί φασιν αὐτὴν ἀπολειφθεῖσαν ὑπὸ τοῦ Θησέως, οἱ δ' εἰς Νάξον ὑπὸ ναυτῶν κομισθεῖσαν Ὠνάρῳ τῷ ἱερεῖ τοῦ Διονύσου συνοικεῖν· ἀπολειφθῆναι δὲ τοῦ Θησέως ἐρῶντος ἐτέρας·

«δαινὸς γάρ μιν ἔτειρεν ἔρωι Πανοπηίδος Αἴγλης.»

τοῦτο γὰρ τὸ ἔπος ἐκ τῶν Ἡσιόδου Πεισίστρατον ἐξελεῖν φησιν Ἡρέας ὁ Μεγαρεύς [...] χαριζόμενον Ἀθηναίοις.

Se cuentan historias sobre estos hechos y sobre Ariadna que no tienen ningún reconocimiento. Pues unos dicen que se ahorcó ella misma tras haber sido abandonada por Teseo, y otros que fue llevada Naxos por unos marineros y que vivió con Ónaro, el sacerdote de Dioniso; y que fue abandonada por Teseo que se había enamorado de otra.

«Pues el terrible amor por la Panopeide Egla lo hacía desgraciado»

Este verso dice Hereas el de Mégara que Pisístrato lo quitó de los poemas de Hesíodo para agradar a los atenienses.

T 3 Theseus 20.2:

ἔνιοι δὲ καὶ τεκεῖν ἐκ Θησέως Ἀριάδνην Οἰνοπίωνα καὶ Στάφυλον· ὧν καὶ ὁ Χῖος Ἴων ἐστί, περὶ τῆς ἑαυτοῦ πατρίδος λέγων.

«τὴν ποτε Θησείδης ἔκτισεν Οἰνοπίων. »

Y algunos también (dicen) que Ariadna engendró de Teseo a Enopión y a Estáfilo. Entre estos también está Ión de Quíos, que sobre su propia patria dice:

«la que fundó una vez Enopión el de Teseo».

T 4 Theseus 20.8-9:

καὶ Ναξίων δέ τινες ἰδίως ἱστοροῦσι δύο Μίνωας γενέσθαι καὶ δύο Ἀριάδνας, ὧν τὴν μὲν Διονύσῳ γαμηθῆναί φασιν ἐν Νάξῳ καὶ τοὺς περὶ Στάφυλον τεκεῖν, τὴν δὲ νεωτέραν ἀρπασθεῖσαν ὑπὸ τοῦ Θησέως καὶ ἀπολειφθεῖσαν εἰς Νάξον ἐλθεῖν, καὶ τροφὸν μετ' αὐτῆς ὄνομα Κορκύνην, ἣς δείκνυσθαι τάφον· ἀποθανεῖν δὲ καὶ τὴν Ἀριάδνην αὐτόθι καὶ τιμὰς ἔχειν οὐχ ὁμοίως τῇ προτέρᾳ· τῇ μὲν γὰρ ἡδομένους καὶ παίζοντας ἐορτάζειν, τὰς δὲ ταύτη δρωμένας θυσίας εἶναι πένθει τινὶ καὶ στυγνότητι μεμειγμένας.

Algunos naxios cuentan de manera insólita que hubo dos Minos y dos Ariadnas, de las que una contrajo matrimonio con Dioniso en Naxos y dio a luz a Estáfilo, y otra más joven fue raptada por Teseo y, una vez abandonada, se fue a Naxos y con ella su nodriza llamada Corcine, de la que se muestra la tumba. Y (dicen) que Ariadna también murió allí pero que no recibe las mismas honras que la primera. Pues para aquella hacen una celebración alegre y con juegos, mientras que las celebraciones llevadas a cabo para esta se mezclan con cierto dolor y tristeza.

T 5 Theseus 22.2-23.5:

καταπλεύσας δ' ὁ Θησεὺς ἔθυε μὲν αὐτὸς ἃς ἐκπλέων θυσίας εὗξατο τοῖς θεοῖς Φαληροῖ, κήρυκα δ' ἀπέστειλε τῆς σωτηρίας ἄγγελον εἰς ἄστν. οὗτος ἐνέτυχεν ὀδυρομένοις τε πολλοῖς τὴν τοῦ βασιλέως τελευτήν, καὶ χαίρουσιν ὥς εἰκὸς ἑτέροις καὶ φιλοφρονεῖσθαι καὶ στεφανοῦν αὐτὸν ἐπὶ τῇ σωτηρίᾳ προθύμοις οὔσι. τοὺς μὲν οὖν στεφάνους δεχόμενος τὸ

κηρύκειον ἀνέστεφεν. ἐπανελθὼν δ' ἐπὶ θάλασσαν, οὐπω πεποιημένου σπονδὰς τοῦ Θησέως, ἔξω περιέμεινε, μὴ βουλόμενος τὴν θυσίαν ταράξαι. γενομένων δὲ τῶν σπονδῶν, ἀπήγγειλε τὴν τοῦ Αἰγέως τελευτήν. οἱ δὲ σὺν κλαυθμῷ καὶ θορύβῳ σπεύδοντες ἀνέβαινον εἰς τὴν πόλιν. ὅθεν καὶ νῦν ἐν τοῖς Ὡσχοφορίοις στεφανοῦσθαι μὲν οὐ τὸν κήρυκα λέγουσιν, ἀλλὰ τὸ κηρύκειον, ἐπιφωνεῖν δ' ἐν ταῖς σπονδαῖς ‘ἐλελεῦ ἰοῦ ἰοῦ’ τοὺς παρόντας, ὧν τὸ μὲν σπένδοντες ἀναφωνεῖν καὶ παιωνίζοντες εἰώθασιν, τὸ δ' ἐκπλήξεως καὶ ταραχῆς ἐστὶ. [...] ἄγουσι δὲ καὶ τὴν τῶν Ὡσχοφορίων ἐορτὴν Θησέως καταστήσαντος. οὐ γὰρ ἀπάσας αὐτὸν ἐξαγαγεῖν τὰς λαχούσας τότε παρθένους, ἀλλὰ τῶν συνήθων νεανίσκων δύο, θηλυφανεῖς μὲν ὀφθῆναι καὶ νεαρούς, ἀνδρώδεις δὲ ταῖς ψυχαῖς καὶ προθύμους, λουτροῖς τε θερμοῖς καὶ σκιατροφίαις καὶ ταῖς περὶ τὴν κόμην καὶ λειότητα καὶ χροῖαν ἀλοιφαῖς καὶ κοσμήσεσιν ὥς ἔστιν ἐξαλλάξαντα κομιδῇ, καὶ διδάξαντα φωνὴν καὶ σχῆμα καὶ βάδισιν ὥς ἐνὶ μάλιστα παρθένοις ὁμοιοῦσθαι καὶ μηδὲν φαίνεσθαι διαφέροντας, ἐμβαλεῖν εἰς τὸν τῶν παρθένων ἀριθμὸν καὶ διαλαθεῖν ἅπαντας· ἐπεὶ δ' ἐπανῆλθεν, αὐτόν τε πομπεῦσαι καὶ τοὺς νεανίσκους, οὕτως ἀμπεχομένους ὥς νῦν ἀμπέχονται τοὺς ὠσχοὺς φέροντες. φέρουσι δὲ Διονύσῳ καὶ Ἀριάδνῃ χαριζόμενοι διὰ τὸν μῦθον, ἧ μᾶλλον ὅτι συγκομιζομένης ὀπώρας ἐπανῆλθον. αἱ δὲ δειπνοφόροι παραλαμβάνονται καὶ κοινωνοῦσι τῆς θυσίας, ἀπομιμούμεναι τὰς μητέρας ἐκείνων τῶν λαχόντων· ἐπεφοίτων γὰρ αὐτοῖς ὄψα καὶ σιτία κομίζουσιν· καὶ μῦθοι λέγονται διὰ τὸ κάκεινας εὐθυμίας ἔνεκα καὶ παρηγορίας μύθους διεξιέναι τοῖς παισὶ. ταῦτα μὲν οὖν καὶ Δήμων ἱστόρηκεν. Ἐξηρέθη δὲ καὶ τέμενος αὐτῷ, καὶ τοὺς ἀπὸ τῶν παρασχόντων τὸν δασμὸν οἴκων ἔταξαν εἰς θυσίαν αὐτῷ τελεῖν ἀποφοράς, καὶ τῆς θυσίας ἐπεμελοῦντο Φυταλίδαι, Θησέως ἀποδόントος αὐτοῖς ἀμοιβὴν τῆς φιλοξενίας.

Tras haber desembarcado, el propio Teseo realizó sacrificios que prometió a los dioses de Falero al zarpar, envió a la ciudad un heraldo como mensajero de su salvación. Este encontró a muchos llorando la muerte del rey y otros se alegraban, como es natural, y estaban deseosos de mostrar su amabilidad y de coronarle debido a su salvación. Así pues, aceptando las coronas, se las ciñó al caduceo. Volviendo al mar, como aún no había realizado Teseo las libaciones, permaneció fuera porque no quería interrumpir el sacrificio. Hechas las libaciones anunció la muerte de Egeo. Estos subieron a la ciudad apresuándose entre llantos y alboroto. De ahí que digan que ahora en las Oscoforias no coronan al mensajero, sino al caduceo, y los asistentes gritan durante las libaciones ‘*eleleu iou iou*’; de estos uno lo profieren durante las libaciones y suelen entonar un peán, pero el otro es de espanto y confusión. [...] Y celebran

también la fiesta de las Oscoforias que instituyó Teseo. Pues no se llevó consigo a tantas muchachas como correspondía, sino que (se llevó) a dos jóvenes amigos suyos, con aspecto de mujeres y jóvenes, pero valientes y de ánimo dispuesto, y transformándolos completamente con baños calientes, estancias a la sombra y aceites y cosméticos para el cabello y la lisura de la piel, e instruyéndolos para imitar perfectamente su voz, su actitud y su manera de andar y a que no parecieran diferentes, los metió entre el número de muchachas y pasaron inadvertidos para todos. Cuando volvieron, él y los jóvenes salieron en la procesión, vestidos como ahora se visten llevando sarmientos. Y los llevan, según el mito, para agradar a Dioniso y a Ariadna, o más bien porque llegaron cuando se estaba cosechando. Y ‘las que llevan comida’ son invitadas y participan en la celebración, en recuerdo de las madres de aquellos a los que les tocó por sorteo, pues iban y venían llevándoles carne y pan. Y cuentan historias porque aquellas se las narraban a sus hijos para alegrarlos y consolarlos. Esto también lo cuena Demón. Le reservaron un lugar sagrado y se estableció que los que habían tenido que pagar tributo hicieran un pago para su sacrificio, y que se encargaran del sacrificio los fitálicas, correspondiéndoles así Teseo en compensación por su hospitalidad.

T 6 *Theseus* 28.2:

ταῦτα μὲν οὖν ἄξια μνήμης περὶ τῶν Ἀμαζόνων. ἦν γὰρ ὁ τῆς Θησηίδος ποιητῆς Ἀμαζόνων ἐπανάστασιν γέγραφε [...] περιφανῶς ἔοικε μύθῳ καὶ πλάσματι.

Esto es lo que merece ser recordado sobre las Amazonas; pues la sublevación de las Amazonas que ha escrito el poeta de la *Teseida* [...] se parece sin duda al mito y al relato ficticio.

T 7 *Marcellus* 22.7:

ὄβας δ' οὐ παρὰ τὸν εὐασμόν, ὡς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν, ὁ θρίαμβος οὗτος ὀνομάζεται (καὶ γὰρ κάκεῖνον [ἐφ] εὐάζοντες καὶ ἄδοντες παραπέμπουσιν), ἀλλ' ὑφ' Ἑλλήνων εἰς τὸ σύνηθες αὐτοῖς παρῆκται τοῦνομα, πεπεισμένων ἅμα καὶ Διονύσῳ τι τῆς τιμῆς προσήκειν, ὃν Εὐϊὸν καὶ Θρίαμβον ὀνομάζομεν. οὐχ οὕτω δ' ἔχει τὸ ἀληθές, ἀλλ' ἐπὶ μὲν τῷ μεγάλῳ θριάμβῳ βουθυτεῖν πάτριον ἦν τοῖς στρατηγοῖς, ἐπὶ δὲ τούτῳ πρόβατον ἔθουν· ὄβα δὲ τὰ πρόβατα Ῥωμαῖοι καλοῦσιν· ἐκ τούτου καὶ τὸν θρίαμβον ὄβαν ὠνόμασαν.

El triunfo de *ova* no se denomina así debido al grito de *evohé*, como muchos piensan (pues también aquel va con ellos en el desfile gritando y cantando *evohé*), sino que el nombre fue adquirido por los griegos para su propia tradición, convencidos de que una parte de estas honras estaba relacionada también con Dioniso, al que llamamos Evio y Triambo. Pero esta no es la verdad, sino que durante el gran triunfo era costumbre para los generales sacrificar una vaca, pero en este sacrificaban un animal doméstico. Y los romanos llaman a este animal *ovis*, y por eso llaman al triunfo *ova*.

T 8 *Lysander* 28.4:

τῶν δὲ Θηβαίων οἱ μὲν ἔξω μεμενηκότες ἐν ἀριστερᾷ τὴν πόλιν λαβόντες ἐβάδιζον ἐπὶ τοὺς ἐσχάτους τῶν πολεμίων ὑπὸ τὴν κρήνην τὴν Κισσοῦσαν προσαγορευομένην, ἔνθα μυθολογοῦσι τὰς τιθήνας νήπιον ἐκ τῆς λοχείας ἀπολοῦσαι τὸν Διόνυσον· καὶ γὰρ οἶνωπὸν ἐπιστίλβει τὸ χρῶμα καὶ διαυγὲς καὶ πιεῖν ἥδιστον.

Los tebanos que permanecían fuera, dejando la ciudad a la izquierda, se dirigieron hacia las últimas líneas enemigas junto a la fuente llamada Cissusa. Se dice que aquí las nodrizas bañaron al niño Dioniso desde su nacimiento. Pues incluso el brillo es de color vino y es transparente y dulce al beber.

T 9 *Crassus* 8.4:

ἡ γυνὴ δ' ὁμόφυλος οὔσα τοῦ Σπαρτάκου, μαντικὴ δὲ καὶ κάτοχος τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς, ἔφραζε τὸ σημεῖον εἶναι μεγάλης καὶ φοβερᾶς περὶ αὐτὸν εἰς ἀτυχὲς τέλος ἐσομένης δυνάμεως.

Una mujer que era de la misma tribu que Espartaco, profetisa y poseída por la celebración de los ritos dionisiacos, le anunció que era señal de un poder grande y temible en torno a él que tendría un final desgraciado.

T 10 *Alexander* 2.9:

ὄφεις μεγάλους χειροήθεις ἐφείλκετο τοῖς θιάσοις, οἳ πολλάκις ἐκ τοῦ κιττοῦ καὶ τῶν μυστικῶν λίκνων παραναδύομενοι καὶ περιελιττόμενοι τοῖς θύρσοις τῶν γυναικῶν καὶ τοῖς στεφάνοις, ἐξέπληττον τοὺς ἄνδρας.

Y llevando grandes serpientes domesticadas a los tíasos, que muchas veces se deslizaban por la hiedra y los *liknoi* místicos y enroscándose en los tirsos de las mujeres y en las coronas aterrorizaban a los hombres.

T 11 *Alexander* 67.5:

πολλή δὲ μοῦσα συρίγγων καὶ αὐλῶν ᾠδῆς τε καὶ ψαλμοῦ καὶ βακχεΐα γυναικῶν κατεῖχε πάντα τόπον.

Una constante música de caramillos y *auloi* y también el sonido de la lira y de cantos báquicos de mujeres envolvían todos los lugares.

T 12 *Caesar* 9.4:

ἔστι δὲ Ῥωμαίοις θεὸς ἦν Ἀγαθὴν ὀνομάζουσιν, ὥσπερ Ἕλληνες Γυναικεΐαν, καὶ Φρύγες μὲν οἰκείουμενοι Μίδα μητέρα τοῦ βασιλέως γενέσθαι φασί, Ῥωμαῖοι δὲ νύμφην δρυάδα Φαύνῳ συνοικήσασαν, Ἕλληνες δὲ τῶν Διονύσου μητέρων τὴν ἄρρητον. ὅθεν ἀμπελίνους τε τὰς σκηνὰς κλήμασιν ἐορτάζουσαι κατερέφουσι, καὶ δράκων ἱερὸς παρακαθίδρυται τῇ θεῷ κατὰ τὸν μῦθον.

Tienen los romanos una divinidad a la que llaman Bona Dea. La misma que los griegos llaman Ginecea, los frigios, apropiándose, dicen que era la madre del rey Midas, los romanos que era una ninfa dríade que vivía con Fauno, y los griegos que de las madres de Dioniso era la que no debe ser mencionada. De ahí que las que celebran su fiesta cubran sus tiendas con ramas de vid y se coloque junto a la diosa una serpiente sagrada, según el mito.

T 13 *Caesar* 9.6

ἄνδρα δὲ προσελθεῖν οὐ θέμις οὐδ' ἐπὶ τῆς οἰκίας γενέσθαι τῶν ἱερῶν ὀργιαζομένων, αὐταὶ δὲ καθ' ἑαυτὰς αἱ γυναῖκες πολλὰ τοῖς Ὀρφικοῖς ὁμολογοῦντα δρᾶν λέγονται περὶ τὴν ἱερουργίαν.

Y no es lícito que los hombres se acerquen ni que estén en la casa al celebrar las sagradas ceremonias religiosas. Y las propias mujeres cuentan que lo que hacen en los actos religiosos se parece mucho a los de los órficos.

T 14 *Caesar* 10.3:

ἡ Αὐρηλία τὰ μὲν ὄργια τῆς θεοῦ κατέπαυσε καὶ συνεκάλυψεν

Aurelia detuvo los ritos del dios y ocultó (los objetos sagrados)

T 15 *Antonius* 24.4:

εἰς γοῦν Ἐφεσον εἰσιόντος αὐτοῦ, γυναῖκες μὲν εἰς Βάκχας, ἄνδρες δὲ καὶ παῖδες εἰς Σατύρους καὶ Πᾶνας ἡγοῦντο διεσκευασμένοι, κιττοῦ δὲ καὶ θύρσων καὶ ψαλτηρίων καὶ συρίγγων καὶ αὐλῶν ἡ πόλις ἦν πλέα, Διόνυσον αὐτὸν ἀνακαλουμένων Χαριδότην καὶ Μειλίχιον. ἦν γὰρ ἀμέλει τοιοῦτος ἐνίοις, τοῖς δὲ πολλοῖς Ὀμηστής καὶ Ἀγριώνιος. ἀφηρεῖτο γὰρ εὐγενεῖς ἀνθρώπους τὰ ὄντα, μαστιγίαις καὶ κόλαξι χαριζόμενος.

Al entrar en Éfeso, desfilaban disfrazadas de bacantes las mujeres y de sátiros los hombres y los niños; la ciudad estaba llena de hiedra, de tirsos, de salterios, de caramillos y flautas, llamándose (i.e. Marco Antonio) a sí mismo Dioniso Charidotes y Meilichios. Pues sin duda lo era para unos cuantos, aunque para la mayoría era Omestés y Agrionio, ya que les quitó a los hombres de bien lo que les pertenecía, dejándose llevar por pícaros y embaucadores

T 16 *Brutus* 21.6:

καὶ τῶν περὶ τὸν Διόνυσον τεχνιτῶν αὐτὸς εἰς Νέαν πόλιν καταβὰς ἐνέτυχε πλείστοις· περὶ δὲ Κανουτίου τινὸς εὐήμεροῦντος ἐν τοῖς θεάτροις ἔγραφε πρὸς τοὺς φίλους, ὅπως πείσαντες αὐτὸν εἰσαγάγῃσιν.

y bajando él mismo a la ciudad de Nápoles se entrevistó con muchos de los artistas de Dioniso, y escribió a muchos de sus amigos sobre un tal Canucio que tenía mucho éxito en los teatros para que lo convencieran y lo llevaran.

T 17 Cicero 19.4:

παρῆλθεν εἰς οἰκίαν φίλου γειτνιῶντος, ἐπεὶ τὴν ἐκείνου γυναῖκες κατεῖχον ἱεροῖς ἀπορρήτοις ὀργιάζουσαι θεόν, ἣν Ῥωμαῖοι μὲν Ἀγαθὴν, Ἕλληνες δὲ Γυναικεῖαν ὀνομάζουσι. θύεται δ' αὐτῇ κατ' ἐνιαυτὸν ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ ὑπάτου διὰ γυναικὸς ἢ μητρὸς αὐτοῦ, τῶν Ἑστιάδων παρθένων παρουσῶν.

se fue (Cicerón) a casa de un amigo que era vecino suyo, ya que las mujeres que celebraban los *orgia* secretos en honor de la divinidad que los romanos llaman Bona Dea y los griegos Ginecea, habían ocupado la suya. Y anualmente le ofrecen a la diosa un sacrificio en la casa del cónsul por medio de la mujer o la madre de este en presencia de las vírgenes vestales.

T 18 De capienda ex inimicis utilitate 87F:

καὶ μὴν τοὺς περὶ τὸν Διόνυσον τεχνίτας ὀρῶμεν [...] τὰ ὄργανα μᾶλλον συνεπιστρέφουσι, χορδολογοῦντες καὶ ἀκριβέστερον ἀρμοζόμενοι καὶ καταυλοῦντες.

Y vemos que los artistas de Dioniso [...] se vuelven más atentos con sus instrumentos tensando las cuerdas y afinando y tocando sus *auloi* con ritmo.

T 19 Apophthegmata Laconica 224E:

πρὸς δὲ Φίλιππον τὸν Ὀρφεοτελεστήν παντελῶς πτωχὸν ὄντα, λέγοντα δ' ὅτι οἱ παρ' αὐτῷ μνηθέντες μετὰ τὴν τοῦ βίου τελευτὴν εὐδαιμονοῦσι, 'τί οὖν, ὦ ἀνόητε' εἶπεν, 'οὐ τὴν ταχίστην ἀποθνήσκεις, ἵν' ἅμα παύσῃ κακοδαιμονίαν καὶ πενίαν κλαίων;'

A Filipo, el sacerdote de los misterios órficos, que era extremadamente pobre y decía que los iniciados por él, después del fin de la vida, serían felices, le dijo: '¿Entonces, por qué, necio, no mueres lo más rápido posible para enseguida dejar de llorar tu desgracia y tu pobreza?'

T 20 Mulierum virtutes 249E-F:

τῶν ἐν Φωκεῦσι τυράννων κατειληφόντων Δελφοὺς καὶ τὸν ἱερὸν κληθέντα πόλεμον Θηβαίων πολεμοῦντων πρὸς αὐτούς, αἱ περὶ τὸν Διόνυσον γυναῖκες, ἃς Θυιάδας ὀνομάζουσιν, ἐκμανεῖσαι καὶ περιπλανηθεῖσαι νυκτὸς ἔλαθον ἐν Ἀμφίσσῃ γενόμεναι.

κατάκοποι δ' οὔσαι καὶ μηδέπω τοῦ φρονεῖν παρόντος αὐταῖς ἐν τῇ ἀγορᾷ προέμεναι τὰ σώματα σποράδην ἔκειντο καθεύδουσαι. τῶν δ' Ἀμφισσέων αἱ γυναῖκες, φοβηθεῖσαι μὴ διὰ τὸ σύμμαχον τὴν πόλιν Φωκέων γεγονέναι καὶ συχνοὺς στρατιώτας παρεῖναι τῶν τυράννων ἀγνωμονηθῶσιν αἱ Θυιάδες, ἐξέδραμον εἰς τὴν ἀγορὰν ἅπασαι καὶ κύκλῳ περιστᾶσαι σιωπῇ κοιμωμέναις μὲν οὐ προσήεσαν.

Una vez que los tiranos de la Fócide tomaron Delfos y lucharon en la llamada guerra sagrada contra ellos, las mujeres de Dioniso, las llamadas Tíades, errantes y fuera de sí llegaron de noche a Anfisa. Como estaban agotadas y la razón ya no les acompañaba, dejando caer sus cuerpos aquí y allá en el ágora yacían dormidas. Las mujeres de los de Anfias, temiendo que, como la ciudad se había hecho aliada de los focéos y había numerosos soldados de los tiranos, las Tíades fueran tratadas injustamente, todas corrieron hacia el ágora y rodeándolas en silencio mientras dormían no se acercaron.

T 21 *Mulierum virtutes* 251E-F:

χαλεπῶς δὲ τῶν Ἡλείων ἐπὶ τούτοις ἐχόντων αἱ περὶ τὸν Διόνυσον ἱεραὶ γυναῖκες, ἃς <τὰς> ἑκαίδεκα καλοῦσιν, ἱκετηρίας καὶ στέμματα τῶν ἀπὸ τοῦ θεοῦ λαβοῦσαι περὶ τὴν ἀγορὰν ἀπήντησαν τῷ Ἀριστοτίμῳ, καὶ τῶν δορυφόρων ὑπ' αἰδοῦς διαστάντων...

Como estaban los eleos a disgusto con este asunto, las mujeres consagradas a Dioniso, a las que llaman ‘las Dieciséis’, tomaron ramas de suplicantes y las ínfulas del dios y salieron al encuentro de Aristotimo; y la guardia se apartó por respeto (a las sacerdotisas).

T 22 *Aetia romana* 268D-E:

‘διὰ τί τῇ γυναικεῖα θεῶ, ἦν Ἀγαθὴν καλοῦσιν, κοσμοῦσαι σηκὸν αἱ γυναῖκες οἴκοι μυρσίνας οὐκ εἰσφέρουσι, καίτοι πᾶσι φιλοτιμούμεναι χρῆσθαι τοῖς βλαστάνουσι καὶ ἀνθοῦσι;’ πότερον ὥς οἱ μυθολογοῦντες ἱστοροῦσι, Φαύνου μὲν ἦν γυνὴ τοῦ μάντεως, οἶνω δὲ χρησαμένη κρύφα καὶ μὴ λαθοῦσα ῥάβδοις ὑπὸ τοῦ ἀνδρὸς ἐκολάσθη μυρσίνης (ὅθεν μυρσίνην μὲν οὐκ εἰσφέρουσιν, οἶνον δ' αὐτῇ σπένδουσι, γάλα προσαγορεύουσαι); ἢ πολλῶν μὲν ἄγναι μάλιστα δ' ἀφροδισίων τὴν ἱεουργίαν ἐκείνην ἐπιτελοῦσιν; οὐ γὰρ μόνον ἐξοικίζουσι τοὺς ἄνδρας, ἀλλὰ καὶ πᾶν ἄρρεν ἐξελαύνουσι τῆς οἰκίας, ὅταν τὰ νενομισμένα

τῇ θεῇ ποιῶσι. τὴν οὖν μυρσίνην ὡς ἱερὰν Ἀφροδίτης ἀφοσιοῦνται· καὶ γὰρ ἦν νῦν Μουρκίαν Ἀφροδίτην καλοῦσι, Μυρτίαν τὸ παλαιὸν ὡς ἔοικεν ὠνόμαζον.

¿Por qué las mujeres al adornar el santuario de la diosa a la que llaman Bona Dea no le llevan mirto, pese a que se afanan en utilizar todo tipo de plantas que florezcan? ¿Acaso, como cuentan los mitógrafos, era la mujer del adivino Fauno que, por haber bebido vino a escondidas y no haber pasado inadvertida, fue castigada por su marido con ramas de mirto (por eso no le llevan mirto, pero le hacen libaciones de vino diciendo que son de leche)? ¿O purificadas de muchas cosas, sobre todo de lo relativo a Afrodita, llevan a cabo aquella celebración sagrada? Pues no solo sacan a los hombres de la casa, sino que echan a cualquier hombre de la casa cuando realizan los ritos que acostumbran en honor de la diosa. Así pues evitan el mirto por estar consagrado a Afrodita, pues a la que ahora llaman Afrodita Murcia la llamaban antiguamente, según parece, Mirtia.

T 23 *Aetia graeca* 288F-289A:

‘διὰ τί τὸν Διόνυσον ‘Λίβερουμ πάτρεμ’ καλοῦσι;’ πότερον ὡς ἐλευθερίας πατέρα τοῖς πιοῦσι γενόμενον; γίνονται γὰρ οἱ πολλοὶ θρασεῖς καὶ παρρησίας ὑποπιμπλῶνται περὶ τὰς μέθας. ἢ ὅτι τὴν λοιβὴν παρέσχεν; ἢ, ὡς Ἀλέξανδρός φησιν, ἀπὸ τοῦ παρ’ Ἐλευθεράς τῆς Βοιωτίας Ἐλευθερέως Διονύσου προσαγορευομένου;

¿Por qué llaman a Dioniso *Liber Pater*? ¿Acaso porque se convirtió en padre de la libertad para los que bebían? Pues muchos se vuelven confiados y se llenan de sinceridad debido a la bebida. ¿O porque procuró la libación? ¿O acaso, como dice Alejandro, por el llamado Dioniso Eleutéreo de Eléuteris de Beocia?

T 24 *Aetia graeca* 290E-291A:

Ἀγριωνίοις δὲ καὶ Νυκτελίοις, ὧν τὰ πολλὰ διὰ σκότους δρᾶται, πάρεστιν. ἢ καὶ τοῦτο συμβολικὴ θιάσων καὶ βακχευμάτων ἀπαγόρευσις ἦν; αἱ γὰρ ἔνοχοι τοῖς βακχικοῖς πάθεσι γυναῖκες εὐθὺς ἐπὶ τὸν κιττὸν φέρονται, καὶ σπαράττουσι δραπτόμεναι ταῖς χερσὶ καὶ διεσθίουσαι τοῖς στόμασιν· ὥστε μὴ παντελῶς ἀπιθάνους εἶναι τοὺς λέγοντας, ὅτι καὶ

πνεῦμα μανίας ἔχων ἐγερτικὸν καὶ παρακινητικὸν ἐξίστησι καὶ σπαράττει, καὶ ὅλως ἄοινον ἐπάγει μέθην καὶ χάριν τοῖς ἐπισφαλῶς πρὸς ἐνθουσιασμὸν ἔχουσι.

Está presente también en las Agrionias y en las Nictelias, que se realizan mayoritariamente de noche. ¿O sobre esto había alguna prohibición simbólica de los tíasos y ritos báquicos? Pues las mujeres poseídas por la afección báquica, enseguida se dirigen hacia la hiedra, la hacen pedazos cogiéndola con las manos y la devoran con sus bocas. De manera que resultan completamente convincentes quienes dicen que (la hiedra), que tiene un soplo de μανία estimulante y turbador, saca fuera de sí, trastorna y, sobre todo, induce una borrachera sin vino y produce un estado placentero a los que se entusiasman peligrosamente.

T 25 *Aetia graeca* 292D:

‘τίς ὁ παρὰ Δελφοῖς ὀσιωτῆρ καὶ διὰ τί βύσιον ἓνα τῶν μηνῶν καλοῦσιν;’ ‘ὀσιωτῆρα’ μὲν καλοῦσι τὸν θυόμενον ἱερεῖον, ὅταν ‘ὄσιος’ ἀποδειχθῇ. πέντε δ’ εἰσὶν ὅσιοι διὰ βίου, καὶ τὰ πολλὰ μετὰ τῶν προφητῶν δρῶσιν οὗτοι καὶ συνιερουργοῦσιν, ἅτε γεγονέναι δοκοῦντες ἀπὸ Δευκαλίωνος.

¿Quién es el ὀσιωτῆρ entre los de Delfos y por qué llaman *bysion* a uno de los meses? Llamen ὀσιωτῆρ a la víctima sacrificada cuando se designaba un Hosio. Hay cinco Hosios consagrados de por vida y estos mismos hacen muchas cosas junto con los intérpretes de oráculos y con los que participan en los sagrados ritos, pues creen que descienden de Deucalión.

T 26 *Aetia graeca* 293B-C:

‘τίς ἡ παρὰ Δελφοῖς Χάριλα;’ τρεῖς ἄγουσι Δελφοὶ ἐνναετηρίδας κατὰ τὸ ἐξῆς, ὧν τὴν μὲν Σεπτῆριον καλοῦσι, τὴν δ’ Ἡρώϊδα, τὴν δὲ Χάριλαν.

¿Quién era Cárila entre los de Delfos? Los delfios celebran cada ocho años tres festividades una tras otra. A la primera la llaman Septerion, a la segunda Heroida y a la tercera Cárila.

T 27 Aetia graeca 293C-D:

τῆς δ' Ἡρωίδος τὰ πλεῖστα μυστικὸν ἔχει λόγον, ὃν ἴσασιν αἱ Θυιάδες, ἐκ δὲ τῶν δρωμένων φανερώς Σεμέλης ἂν τις ἀναγωγὴν εἰκάσειε.

La mayor parte de la Heroida tiene un sentido secreto que las Tíades conocen, pero por los ritos realizados públicamente podría conjeturarse que se trata del retorno de Sémele.

T 28 Aetia graeca 299B:

‘διὰ τί τὸν Διόνυσον αἱ τῶν Ἠλείων γυναῖκες ὕμνοῦσαι παρακαλοῦσι βοέῳ ποδὶ παραγίνεσθαι πρὸς αὐτάς;’ ἔχει δ' οὕτως ὁ ὕμνος

ῥῥελθεῖν, ἦρω Διόνυσε

Ἀλείων ἐς ναὸν

ἀγνὸν σὺν Χαρίτεσσιν

ἐς ναὸν

τῷ βοέῳ ποδὶ θύων.’

εἶτα δις ἐπάρδουσιν ‘ἄξιε ταῦρε’. πότερον ὅτι καὶ βουγενῇ προσαγορεύουσι καὶ ταῦρον ἔνιοι τὸν θεόν; ἢ τῷ μεγάλῳ ποδὶ ‘βοέῳ’ λέγουσιν, ὡς ‘βοῶπιν’ ὁ ποιητὴς τὴν μεγαλόφθαλμον καὶ ‘βουγῆιον’ τὸν μέγαλαυχον; ἢ μᾶλλον, ὅτι τοῦ βοὸς ὁ ποὺς ἀβλαβὴς ἐστὶ τὸ δὲ κέρασ φο<βε>ρόν [ἐπιβλαβές], οὕτω τὸν θεὸν παρακαλοῦσι πρᾶον ἐλθεῖν καὶ ἄλυπον; ἢ ὅτι καὶ ἀρότου καὶ σπόρου πολλοὶ τὸν θεὸν ἀρχηγὸν γεγονέναι νομίζουσι;

¿Por qué las mujeres de los eleos cuando cantaban himnos a Dioniso le pedían que viniera a ellas con pie bovino? El himno es así:

Ven, héroe Dioniso

al santo templo de los eleos

junto con las gracias

al templo

agitándote con pie bovino.

Después cantaban dos veces: Estimable toro. ¿Acaso es porque algunos llaman al dios ‘de linaje de vaca’ y ‘toro’? ¿O con pie bovino quieren decir pie poderoso como cuando el poeta llama ‘de ojo de vaca’ al ojo grande y ‘bovino’ al fanfarrón? ¿O es más bien porque la pata del toro es inofensiva pero la cornamenta es temible y así invocan al dios para que venga con suavidad y sin causar sufrimientos? ¿O es porque muchos piensan que el dios es el pionero de la labranza y de la siembra?

T 29 *Aetia graeca* 299E-300A:

‘τίνες οἱ παρὰ Βοιωτοῖς Ψολόεις καὶ τίνες αἱ Ὀλεῖαι,’ τὰς Μινύου θυγατέρας φασὶ Λευκίππην καὶ Ἀρσινόην καὶ Ἀλκαθόην μανείσας ἀνθρωπίνων ἐπιθυμῆσαι κρεῶν καὶ διαλαχεῖν περὶ τῶν τέκνων· Λευκίππης λαχούσης παρασχεῖν Ἴππασον τὸν υἱὸν διασπάσασθαι· κληθῆναι τοὺς μὲν ἄνδρας αὐτῶν δυσειματοῦντας ὑπὸ λύπης καὶ πένθους ‘Ψολόεις’, αὐτὰς δ’ ‘Ὀλείας’ οἷον ὀλοάς. καὶ μέχρι νῦν Ὀρχομένιοι τὰς ἀπὸ τοῦ γένους οὕτω καλοῦσι.

¿Quiénes son los ‘Psoloes’ y quiénes las ‘Oleas’ entre los beocios? Se dice que las hijas de Minias (Leucipa, Arsínoe y Alcátœ), enloquecidas, deseaban carne humana y lo echaron a suertes entre sus hijos. A Leucipe le tocó ofrecer a su hijo Hípaso para que fuera despedazado. A sus maridos, que iban mal vestidos por la tristeza y el duelo, los llamaron Psoloes, y a ellas Oleas, ‘terribles’. Y hasta ahora los de Orcómeno llaman así a los descendientes de estos.

T 30 *De Iside et Osiride* 355E:

ἔνιοι δὲ Παμύλην τινὰ λέγουσιν ἐν Θήβαις ὑδρευόμενον ἐκ τοῦ ἱεροῦ τοῦ Διὸς φωνὴν ἀκοῦσαι διακελευομένην ἀνειπεῖν μετὰ βοῆς, ὅτι μέγας βασιλεὺς εὐεργέτης Ὅσιρις γέγονε, καὶ διὰ τοῦτο θρέψαι τὸν Ὅσιριν ἐγχειρίσαντος αὐτῷ τοῦ Κρόνου καὶ τὴν τῶν Παμυλίων ἐορτὴν αὐτῷ τελεῖσθαι Φαλληφορίοις ἐοικυῖαν.

Y algunos dicen que un tal Pamiles, que estaba sacando agua en Tebas, escuchó una voz procedente del templo de Zeus que le ordenaba anunciara a gritos que el gran rey benefactor

Osiris había nacido, y que por eso crió a Osiris tras habérselo entregado Crono y que por él se celebra la fiesta de las Pamilias, similar a las Faleforias.

T 31 *De Iside et Osiride* 356A-B:

βασιλεύοντα δ' Ὅσιριν Αἰγυπτίους μὲν εὐθὺς ἀπόρου βίου καὶ θηριώδους ἀπαλλάξαι καρπούς τε δείξαντα καὶ νόμους θέμενον αὐτοῖς καὶ θεοὺς διδάξαντα τιμᾶν· ὕστερον δὲ γῆν πᾶσαν ἡμερούμενον ἐπελθεῖν ἐλάχιστα μὲν ὅπλων δεηθέντα, πειθοῖ δὲ τοὺς πλείστους καὶ λόγῳ μετ' ὥδῃς πάσης καὶ μουσικῆς θελγομένους προσαγόμενον· ὅθεν Ἑλλησι δόξαι Διονύσῳ τὸν αὐτὸν εἶναι.

En cuanto Osiris fue rey de los egipcios los apartó de una vida pobre y salvaje, mostrándoles los frutos, promulgando leyes y enseñándoles a honrar a los dioses. Después fue por toda la tierra civilizándola con la mínima necesidad de armas, atrayendo a la mayoría mediante la persuasión y la palabra y cautivándolos con todo tipo de canto y de música. De ahí que los griegos crean que es el mismo que Dioniso.

T 32 *De Iside et Osiride* 357F-358A:

Τυφῶνα κυνηγετοῦντα νύκτωρ πρὸς τὴν σελήνην ἐντυχεῖν αὐτῷ καὶ τὸ σῶμα γνωρίσαντα διελεῖν εἰς τεσσαρεσκαίδεκα μέρη καὶ διαρρῖναι

Tifón, que cazaba de noche a la luz de la luna, se topó con él y, tras reconocer el cuerpo, lo cortó en catorce trozos y los dispersó.

T 33 *De Iside et Osiride* 360 D-F:

βέλτιον οὖν οἱ τὰ περὶ τὸν Τυφῶνα καὶ Ὅσιριν καὶ Ἴσιν ἱστορούμενα μήτε θεῶν παθήματα μήτ' ἀνθρώπων, ἀλλὰ δαιμόνων μεγάλων εἶναι νομίζοντες, οὓς καὶ Πλάτων καὶ Πυθαγόρας καὶ Ξενοκράτης καὶ Χρύσιππος ἐπόμενοι τοῖς πάλαι θεολόγοις ἐρρωμενεστέρους μὲν ἀνθρώπων γεγονέναι λέγουσι καὶ πολλὸ τῇ δυνάμει τὴν φύσιν ὑπερφέροντας ἡμῶν, τὸ δὲ θεῖον οὐκ ἀμιγὲς οὐδ' ἄκρατον ἔχοντας, ἀλλὰ καὶ ψυχῆς φύσει καὶ σώματος αἰσθήσει [ἐν] συνειληχὸς ἡδονὴν δεχομένη καὶ πόνον καὶ ὅσα ταύταις ἐπιγενόμενα ταῖς μεταβολαῖς πάθη

τοὺς μὲν μᾶλλον τοὺς δ' ἦττον ἐπιταράττει· γίνονται γὰρ ὡς ἐν ἀνθρώποις καὶ δαίμοσιν ἀρετῆς διαφοραὶ καὶ κακίας. τὰ γὰρ Γιγαντικὰ καὶ Τιτανικὰ παρ' Ἑλλησιν ἀδόμενα καὶ Κρόνου τινὲς ἄθεσμοι πράξεις καὶ Πύθωνος ἀντιτάξεις πρὸς Ἀπόλλωνα φυγαί τε Διονύσου καὶ πλάναι Δήμητρος οὐδὲν ἀπολείπουσι τῶν Ὀσιριακῶν καὶ Τυφωνικῶν ἄλλων θ' ὧν πᾶσιν ἔξεστιν ἀνέδην μυθολογουμένων ἀκούειν· ὅσα τε μυστικοῖς ἱεροῖς περικαλυπτόμενα καὶ τελεταῖς ἄρρητα διασώζεται καὶ ἀθέατα πρὸς τοὺς πολλούς, ὅμοιον ἔχει λόγον.

Así pues, es mejor los que piensan que las historias sobre Tifón, Osiris e Isis no narran la experiencia de dioses ni de hombres, sino de grandes démones, a los que Platón, Pitágoras, Jenócrates y Crisipo —siguiendo a los antiguos teólogos— dicen que han nacido con un vigor muy superior al de los hombres y que superan con mucho nuestra naturaleza en cuanto a fuerza; pero que no tienen el elemento divino puro y sin mezcla, sino que está unido a la naturaleza del alma y de la sensibilidad del cuerpo que recibe placer y dolor; y cuantos sufrimientos sobrevienen a estos cambios perturban a unos más y a otros menos, pues hay entre los dioses, como entre los hombres, diferencias de virtud y de maldad. Pues las historias sobre Gigantes y Titanes cantadas entre los griegos, ciertas empresas ilegales de Crono, la batalla de Pitón contra Apolo, las huídas de Dioniso y las idas y venidas de Deméter, no quedan lejos de las hazañas de Osiris, de Tifón y de otros relatos míticos que a todos está permitido escuchar libremente. Y cuantas cosas se ocultan en los ritos místéricos y en las celebraciones y permanecen inefables e invisibles para la mayoría, tienen un significado similar.

T 34 *De Iside et Osiride* 361E:

αὐτὴ δὲ καὶ Ὀσίρις ἐκ δαιμόνων ἀγαθῶν δι' ἀρετὴν εἰς θεοὺς μεταβαλόντες, ὡς ὕστερον Ἡρακλῆς καὶ Διόνυσος

Ella (Isis) y Osiris, habiendo sido convertidos de démones buenos en dioses por su virtud, como después Heracles y Dioniso

T 35 *De Iside et Osiride* 361F-362A:

ἐν Σινώπῃ φάμενος ἑωρακέναι τοιοῦτον κολοσσόν, οἷον ὁ βασιλεὺς ἰδεῖν ἔδοξεν. [...] ἔπεμψεν οὖν Σωτέλη καὶ Διονύσιον, οἱ χρόνῳ πολλῷ καὶ μόλις, οὐκ ἄνευ μέντοι θείας προνοίας, ἤγαγον ἐκκλέψαντες. ἐπεὶ δὲ κοιμισθεὶς ὤφθη, συμβαλόντες οἱ περὶ Τιμόθεον τὸν ἐξηγητὴν καὶ Μανέθωνα τὸν Σεβεννύτην Πλούτωνος ὃν ἄγαλμα τῷ Κερβέρῳ τεκμαιρόμενοι καὶ τῷ δράκοντι πείθουσι τὸν Πτολεμαῖον, ὡς ἐτέρου θεῶν οὐδενὸς ἀλλὰ Σαράπιδος ἐστίν· οὐ γὰρ ἐκεῖθεν οὕτως ὀνομαζόμενος ἦκεν, ἀλλ' εἰς Ἀλεξανδρείαν κοιμισθεὶς τὸ παρ' Αἰγυπτίοις ὄνομα τοῦ Πλούτωνος ἐκτήσατο τὸν Σάραπιν. καὶ μέντοι <τὰ> Ἡρακλείτου τοῦ φυσικοῦ λέγοντος ‘Αΐδης καὶ Διόνυσος οὗτος ὅτεφ μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν’ εἰς ταύτην ὑπάγουσι τὴν δόξαν.

un hombre dijo que había visto en Sinope una estatua tan grande como el rey creyó que la había visto. [...] Así pues, envió a Sóteles y a Dionisio, que después de mucho tiempo y con dificultad, tras haberla robado se la llevaron, pero no sin la providencia divina. Pero cuando una vez transportada fue admirada, poniéndose de acuerdo los de Timoleón el exégeta y de Manetón el sebenita en que era una estatua de Plutón, considerando a Cérbero y la serpiente, convencen a Ptolomeo de que no es otro dios sino Serapis. Pues de donde venía no era llamada así, sino que, llevada a Alejandría, se le puso el nombre egipcio de Plutón, Serapis. Además, lo que dice Heráclito, que se dedica a la física, induce a la misma idea: ‘Hades y Dioniso son el mismo dios, por quien deliran y celebran la Leneas’

T 36 *De Iside et Osiride* 362B:

βέλτιον δὲ τὸν Ὅσιριν εἰς ταῦτό συνάγειν τῷ Διονύσῳ τῷ τ' Ὀσίριδι τὸν Σάραπιν, ὅτε τὴν φύσιν μετέβαλε, ταύτης τυχόντι τῆς προσηγορίας. διὸ πᾶσι κοινὸς ὁ Σάραπης ἐστίν, ὡς δὴ τὸν Ὅσιριν οἱ τῶν ἱερῶν μεταλαβόντες ἴσασιν.

Es mejor identificar a Osiris con Dioniso y a Serapis con Osiris, puesto que recibió (Osiris) esta denominación cuando cambió de naturaleza. Por lo tanto, Serapis es común a todos, como saben de Osiris los que participan en las ceremonias sagradas.

T 37 De Iside et Osiride 364A:

οἱ δὲ σοφώτεροι τῶν ἱερέων οὐ μόνον τὸν Νεῖλον Ὅσιριν καλοῦσιν οὐδὲ Τυφῶνα τὴν θάλασσαν, ἀλλ' Ὅσιριν μὲν ἀπλῆς ἅπασαν τὴν ὑγροποιὸν ἀρχὴν καὶ δύναμιν, αἰτίαν γενέσεως καὶ σπέρματος οὐσίαν νομίζοντες.

Los sacerdotes más sabios no solo llaman Osiris al Nilo y Tifón al mar, sino que sencillamente llaman Osiris a todo principio y fuerza que produzca humedad, considerando que es la esencia de la generación y del origen de la vida.

T 38 De Iside et Osiride 364D:

οἶονται δὲ καὶ Ὅμηρον ὥσπερ Θαλῆν μαθόντα παρ' Αἰγυπτίων ὕδωρ ἀρχὴν πάντων καὶ γενέσιν τίθεσθαι· τὸν γὰρ Ὠκεανὸν Ὅσιριν εἶναι, τὴν δὲ Τηθὺν Ἴσιν ὡς τιθηνομένην πάντα καὶ συνεκτρέφουσιν. καὶ γὰρ Ἕλληνες τὴν τοῦ σπέρματος πρόεσιν ἀπουσίαν καλοῦσι καὶ συνουσίαν τὴν μῖξιν, καὶ τὸν υἱὸν ἀπὸ τοῦ ὕδατος καὶ τοῦ ὕσαι, καὶ τὸν Διόνυσον ὕην' ὡς κύριον τῆς ὑγρᾶς φύσεως οὐχ ἕτερον ὄντα τοῦ Ὀσίριδος· καὶ γὰρ τὸν Ὅσιριν Ἑλλάνικος Ὅσιριν ἔοικεν ἀκηκοέναι ὑπὸ τῶν ἱερέων λεγόμενον· οὕτω γὰρ ὀνομάζων διατελεῖ τὸν θεόν, εἰκότως ἀπὸ τῆς φύσεως καὶ τῆς εὐρέσεως.

Y creen que Homero, igual que Tales, había aprendido de los egipcios que el agua es el principio y origen de todo. Pues el Océano es Osiris y Tetis es Isis, la que cuida y nutre todo. Y los griegos también llaman a la emisión de la semilla *apousía* y al coito *synousía*, y al hijo (υἱόν) a partir de agua (ὕδατος) y de llover (ὑσαι), y a Dioniso Hies, como señor de la naturaleza húmeda, que no es distinto de Osiris. Pues Helanico parece haber escuchado Osiris pronunciado Ὅσιριν por los sacerdotes. Así suele llamar (sc. Helanico) al dios justamente por su naturaleza y por su descubrimiento (i.e. el vino).

T 39 De Iside et Osiride 364E-F:

ὅτι μὲν οὖν ὁ αὐτός ἐστι Διονύσω, τίνα μᾶλλον ἢ σὲ γινώσκειν, ὃ Κλέα, δὴ προσήκόν ἐστιν, ἀρχηίδα μὲν οὔσαν ἐν Δελφοῖς τῶν Θυιάδων, τοῖς δ' Ὀσιριακοῖς καθωσιωμένην ἱεροῖς ἀπὸ πατρὸς καὶ μητρός; [...] καὶ γὰρ νεβρίδας περικαθάπτονται καὶ θύρσους φοροῦσι καὶ βοαῖς χρῶνται καὶ κινήσεν ὥσπερ οἱ κάτοχοι τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς. διὸ καὶ

ταυρόμορφα Διονύσου ποιοῦσιν ἀγάλματα πολλοὶ τῶν Ἑλλήνων· αἱ δ' Ἥλείων γυναῖκες καὶ παρακαλοῦσιν εὐχόμεναι 'ποδὶ βοεῖω τὸν θεὸν ἐλθεῖν' πρὸς αὐτάς. Ἀργείοις δὲ βουγενῆς Διόνυσος ἐπὶ κλην ἐστίν· ἀνακαλοῦνται δ' αὐτὸν ὑπὸ σαλπύγγων ἐξ ὕδατος ἐμβάλλοντες εἰς τὴν ἄβυσσον ἄρνα τῷ Πυλαόχῳ· τὰς δὲ σάλπιγγας ἐν θύρσοις ἀποκρύπτουσιν, ὥς Σωκράτης ἐν τοῖς περὶ ὁσίων εἴρηκεν. ὁμολογεῖ δὲ καὶ τὰ Τιτανικὰ καὶ Νυκτέλια τοῖς λεγομένοις Ὀσίριδος διασπασμοῖς καὶ ταῖς ἀναβιώσεσι καὶ παλιγγενεσίαις· ὁμοίως δὲ καὶ τὰ περὶ τὰς ταφάς. Αἰγύπτιοί τε γὰρ Ὀσίριδος πολλαχοῦ θήκας, ὥσπερ εἴρηται, δεικνύουσι, καὶ Δελφοὶ τὰ τοῦ Διονύσου λείψανα παρ' αὐτοῖς παρὰ τὸ χρηστήριον ἀποκεῖσθαι νομίζουσι, καὶ θύουσιν οἱ ὅσοι θυσίαν ἀπόρρητον ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀπόλλωνος, ὅταν αἱ Θυιάδες ἐγείρωσι τὸν Λικνίτην.

Que este (Osiris) es el mismo que Dioniso, ¿a quién mejor que a ti, Clea, le corresponde saberlo, tú que eres jefa de las Tíades de Delfos y has sido consagrada por tu padre y por tu madre en los ritos sagrados de Osiris? [...] pues también llevan puestas unas nébrides, portan tirsos y profieren gritos y se mueven como los poseídos en la celebración de los ritos dionisiacos. Y por eso también muchos griegos crean imágenes de Dioniso con forma de toro; y las mujeres eleas también lo invocan suplicando que vaya hacia ellas con pie bovino. Entre los argivos Dioniso es llamado Βουγενής; y lo llaman con una trompeta para que salga del agua y lanzando un cordero a las profundidades para el que guarda la puerta; y esconden las trompetas y los tirsos, como dice Sócrates en su tratado sobre los Hosios. Y las historias sobre los Titanes y las Nictelias son similares a los desmembramientos, resurrecciones y reencarnaciones que se cuentan de Osiris; y lo mismo con lo relativo a las tumbas. Pues los egipcios muestran en muchas partes tumbas de Osiris, como se ha dicho, y los de Delfos creen que los restos de Dioniso reposan con ellos, junto al oráculo; y los Hosioi realizan un sacrificio secreto en el templo de Apolo cuando las Tíades despiertan a Licnites.

T 40 *De Iside et Osiride* 365A:

Αἰγύπτιοί τε γὰρ Ὀσίριδος πολλαχοῦ θήκας, ὥσπερ εἴρηται, δεικνύουσι, καὶ Δελφοὶ τὰ τοῦ Διονύσου λείψανα παρ' αὐτοῖς παρὰ τὸ χρηστήριον ἀποκεῖσθαι νομίζουσι, καὶ θύουσιν οἱ ὅσοι θυσίαν ἀπόρρητον ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀπόλλωνος, ὅταν αἱ Θυιάδες ἐγείρωσι τὸν Λικνίτην. ὅτι δ' οὐ μόνον τοῦ οἴνου Διόνυσον, ἀλλὰ καὶ πάσης ὑγρᾶς φύσεως Ἑλληνες ἡγοῦνται

κύριον καὶ ἀρχηγόν, ἀρκεῖ Πίνδαρος μάρτυς εἶναι λέγων ‘δενδρέων δὲ νομὸν Διόνυσος πολυγαθῆς αὐξάνοι, ἀγνὸν φέγγος ὁπώρας.’

Pues los egipcios, como se ha dicho, muestran tumbas de Osiris en muchos lugares, y los delfios creen que los restos de Dioniso se guardan con ellos, junto al oráculo, y los Hosioi hacen un sacrificio secreto en el templo de Apolo cuando las Tíades despiertan a Licnites. Que los griegos consideran a Dioniso dueño y señor no solo del vino, sino de toda naturaleza húmeda, basta Píndaro como testigo de ello cuando dice: «¡Que el alegre Dioniso haga creer los frutos de los árboles, sagrada luz de otoño!»

T 41 *De Iside et Osiride* 365C-D:

καὶ γὰρ ὁ προστιθέμενος τῷ μύθῳ λόγος, ὥς τοῦ Ὀσίριδος ὁ Τυφὼν τὸ αἰδοῖον ἔρριψεν εἰς τὸν ποταμόν, ἢ δ' Ἴσις οὐχ εὗρεν, ἀλλ' ἐμπερὲς ἄγαλμα θεμένη καὶ κατασκευάσασα τιμᾶν καὶ φαλληφορεῖν ἔταξεν, ἐνταῦθα δὲ περιχωρεῖ διδάσκων, ὅτι τὸ γόνιμον καὶ τὸ σπερματικὸν τοῦ θεοῦ πρώτην ἔσχεν ὕλην τὴν ὑγρότητα καὶ δι' ὑγρότητος ἐνεκράθη τοῖς πεφυκόσι μετέχειν γενέσεως.

Pues también la historia añadida al mito de que Tifón lanzó al río el miembro viril y de que Isis no lo encontró, sino que, habiendo erigido y creado una estatua similar, estableció que se le honrara y se llevara el falo en procesión; y gira en torno a esta idea enseñando que la capacidad fecundadora y procreadora del dios tenía como primera materia la humedad y por medio de la humedad se mezcló con las cosas que de manera natural participan de la generación.

T 42 *De Iside et Osiride* 365E:

Διὸς ἱστορεῖται [δὲ] καὶ Ἴσιδος υἱὸς ὢν ὁ Διόνυσος ὑπ' Αἰγυπτίων οὐκ Ὅσιρις ἀλλ' Ἀρσαφῆς [ἐν τῷ ἄλφα γράμματι] λέγεσθαι δηλοῦντος τὸ ἀνδρεῖον τοῦ ὀνόματος.

se cuenta que Dioniso, que es hijo de Zeus y de Isis, es llamado por los egipcios no Osiris sino Ársafes, nombre que muestra masculinidad.

T 43 *De Iside et Osiride* 365F:

ἐὼ δὲ Μνασέαν τῷ Ἐπάφῳ προστιθέντα τὸν Διόνυσον καὶ τὸν Ὅσιριν καὶ τὸν Σάραπιν, [...] αἱ γὰρ εἰρημέναι περὶ τὰς ἐορτὰς καὶ τὰς θυσίας οἰκειότητες ἐναργεστέραν τῶν μαρτύρων τὴν πίστιν ἔχουσι.

Dejo de lado a Mnaseas, que sitúa a Dioniso, a Osiris y a Serapis con Épafo, pues los parecidos que se han comentado sobre las fiestas y los sacrificios muestran una prueba más visible que los testigos.

T 44 *De E apud Delphos* 389A:

κρυπτόμενοι δὲ τοὺς πολλοὺς οἱ σοφώτεροι τὴν μὲν εἰς πῦρ μεταβολὴν Ἀπόλλωνά τε τῇ μονώσει Φοῖβόν τε τῷ καθαρῷ καὶ ἀμιάντῳ καλοῦσι. τῆς δ' εἰς πνεύματα καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ φυτῶν ζώων τε γενέσεις τροπῆς αὐτοῦ καὶ διακοσμήσεως τὸ μὲν πάθημα καὶ τὴν μεταβολὴν διασπασμόν τινα καὶ διαμελισμόν αἰνίττονται· Διόνυσον δὲ καὶ Ζαγρέα καὶ Νυκτέλιον καὶ Ἰσοδαίτην αὐτὸν ὀνομάζουσι καὶ φθοράς τινας καὶ ἀφανισμοὺς εἶτα δ' ἀναβιώσεις καὶ παλιγγενεσίας, οἰκεῖα ταῖς εἰρημέναις μεταβολαῖς αἰνίγματα καὶ μυθεύματα περαίνουσι, καὶ ἄδουσι τῷ μὲν διθυραμβικὰ μέλη παθῶν μεστὰ καὶ μεταβολῆς πλάνην τινὰ καὶ διαφόρησιν ἐχούσης· ‘μῖξοβόαν’ γὰρ Αἰσχύλος φησί ‘πρέπει διθύραμβον ὁμαρτεῖν σύγκωμον Διονύσῳ’

Y los más sabios, ocultándoselo a la mayoría, llaman Apolo a la transformación en fuego por su singularidad, y Febo por su carácter puro y sin mancha; y se menciona enigmáticamente el suceso y la transformación del cambio y su ordenación en viento, agua, tierra, astros y la generación de plantas y animales como un desgarramiento y desmembración; además lo llaman Dioniso, Zagreo, Nictelio e Isodetes, y relatan ciertas muertes y desapariciones, además de resurrecciones y renacimientos propios de los cambios que se han mencionado, como si fueran adivinanzas y cuentos; y le cantan ditirambos llenos de sufrimiento y de una entonación que produce cierto delirio y dispersión; pues dice Esquilo: ‘El ditirambo, mezclado con gritos, debe acompañar la fiesta de Dioniso.

T 45 De E apud Delphos 389C:

τὸ κατὰ λόγον τηροῦντες ἐνταῦθα τὸν μὲν ἄλλον ἐνιαυτὸν παιᾶνι χρῶνται περὶ τὰς θυσίας, ἀρχομένου δὲ χειμῶνος ἐπεγείραντες τὸν διθύραμβον τὸν δὲ παιᾶνα καταπαύσαντες τρεῖς μῆνας ἄντ' ἐκείνου τοῦτον κατακαλοῦνται τὸν θεόν· ὅπερ τρία πρὸς ἐννέα, τοῦτο τὴν διακόσμησιν οἰόμενοι χρόνῳ πρὸς τὴν ἐκπύρωσιν εἶναι.'

cumpliendo la proporción aquí el resto del año emplean el peán en los sacrificios y, cuando llega el invierno, despiertan el ditirambo, paran el peán e invocan a este dios en vez de aquél durante tres meses; lo cual da una proporción de tres a nueve, pues creen que ese es el tiempo que dura la ordenación del universo frente a su conversión en fuego.

T 46 De defectu oraculorum 415A:

ἐμοὶ δὲ δοκοῦσι πλείονας λῦσαι καὶ μείζονας ἀπορίας οἱ τὸ τῶν δαιμόνων γένος ἐν μέσῳ θεῶν καὶ ἀνθρώπων τρόπον τινὰ τὴν κοινωνίαν ἡμῶν συνάγον εἰς ταῦτό καὶ συνάπτον ἐξευρόντες· εἴτε μάγων τῶν περὶ Ζωροάστρην ὁ λόγος οὗτός ἐστιν εἴτε Θράκιος ἀπ' Ὀρφέως εἴτ' Αἰγύπτιος ἢ Φρύγιος, ὥς τεκμαιρόμεθα ταῖς ἐκατέρωθι τελεταῖς ἀναμεμιγμένα πολλὰ θνητὰ καὶ πένθημα τῶν ὀργιαζομένων καὶ δρωμένων ἱερῶν ὁρῶντες.

Y me parece que solucionaron problemas más grandes y complejos quienes, descubriendo que el linaje de los demonios está entre los dioses y los hombres, unieron y estrecharon de alguna manera nuestra sociedad con la suya. Ya sea el relato de los magos del entorno de Zoroastro o bien tracia procedente de Orfeo o egipcia o frigia, como juzgamos los que vemos en los ritos de unos y otros numerosas muertes y desgracias mezcladas con la celebración de los *orgia* y con lo que se ejecuta.

T 47 De defectu oraculorum 417A:

ἡμεῖς δὲ μήτε μαντείας τινὰς ἀθειάστους εἶναι λέγοντας ἢ τελετὰς καὶ ὀργιασμοὺς ἀμελουμένους ὑπὸ θεῶν ἀκούωμεν.

Pero no hagamos caso nosotros de los que dicen que ciertos oráculos no son inspirados por la divinidad o que los ritos y celebraciones orgiásticas han sido olvidadas por los dioses.

T 48 *De defectu oraculorum* 421B-C:

εἰς δὲ μαντικὴν ἐνεπνεῖτο μίαν ἡμέραν ἔτους ἐκάστου καὶ προεθέσπιζε κατιῶν ἐπὶ θάλατταν, ἐπεφοίτων δὲ καὶ δυνάσται καὶ γραμματεῖς βασιλέων εἴτ' ἀπήεσαν. ἐκεῖνος οὖν τὴν μαντικὴν ἀνῆγεν εἰς δαίμονας· πλεῖστον δὲ Δελφῶν λόγον εἶχε καὶ τῶν λεγομένων περὶ τὸν Διόνυσον ἐνταῦθα καὶ δρωμένων ἱερῶν οὐδενὸς ἀνήκοος ἦν, ἀλλὰ κάκεῖνα δαιμόνων ἔφασκεν εἶναι πάθη μεγάλα καὶ ταῦτα δὴ τὰ περὶ <τὸν> Πύθωνα. [...] οὕτως δ' ἔχειν καὶ τὰ Τυφωνικά καὶ τὰ Τιτανικά· δαιμόνων μάχας γεγενῆναι πρὸς δαίμονας εἴτα φυγὰς τῶν κρατηθέντων ἢ δίκας ὑπὸ θεοῦ τῶν ἐξαμαρτόντων, οἷα Τυφὼν λέγεται περὶ Ὅσιριν ἐξαμαρτεῖν καὶ Κρόνος περὶ Οὐρανόν.

un día al año se inspiraba para la mántica y predecía bajando hacia el mar; e iban y venían señores y escribas de reyes y después se marchaban. Así pues, aquel atribuía la mántica a los dioses. Sentía un gran respeto por Delfos y no desconocía nada de las historias sobre Dioniso ni de los cultos que allí se realizaban, sino que afirmaba que esas también eran grandes vivencias de dioses, y también lo eran las relativas a Pitón. [...] y así eran también las historias de Tifón y las de los Titanes; ha habido luchas de démones contra démones y luego exilios de los vencidos o castigos de los culpables por parte de la divinidad, como se dice de Tifón, que se equivocó en lo relacionado con Osiris, y de Crono, en lo relacionado con Urano.

T 49 *De defectu oraculorum* 437A:

οἱ γὰρ ἱερεῖς καὶ ὅσοι θύειν φασὶ τὸ ἱερεῖον καὶ κατασπένδειν καὶ τὴν κίνησιν αὐτοῦ καὶ τὸν τρόπον ἀποθεωρεῖν ἑτέρου τίνος τοῦτο σημεῖον ἢ τοῦ θεμιστεύειν τὸν θεὸν λαμβάνοντες;

Pues los sacerdotes y hombres sagrados dicen que sacrifican la víctima, vierten libaciones sobre ella y observan su movimiento y su temblor, y ¿de qué otro sino del dios dicen tomar esto como señal?

T 50 *De cupiditate divitiarum* 527D:

ἡ πάτριος τῶν Διονυσίων ἐορτὴ τὸ παλαιὸν ἐπέμπετο δημοτικῶς καὶ ἰλαρῶς· ἀμφορεὺς οἴνου καὶ κληματίς, εἴτα τράγον τις εἴλκεν, ἄλλος ἰσχάδων ἄρριχον ἠκολούθει κομίζων, ἐπὶ

παῖσι δ' ὁ φαλλός. ἀλλὰ νῦν ταῦτα παρεώραται καὶ ἠφάνισται χρυσωμάτων παραφερομένων καὶ ἱματίων πολυτελῶν καὶ ζευγῶν ἐλαυνομένων καὶ προσωπείων·

El festival patrio de las Dionisias antiguamente se celebraba con una procesión popular y alegre. Un ánfora de vino y un sarmiento, a continuación uno arrastraba un macho cabrío, otro acompañaba llevando una cesta de higos pasos, y después de todo, el falo. Pero ahora esto se rechaza y se suprime por exhibiciones suntuosas de objetos de oro, vestidos, carros guiados y máscaras.

T 51 *De sera numinis vindicta* 566A:

μέχρι οὗ πρὸς τι χάσμα μέγα καὶ κάτω διῆκον ἀφικόμενος ὑπὸ τῆς ὀχούσης ἀπελείφθη δυνάμεως. [...] ἔλεγε <δὲ> ταύτη τὸν Διόνυσον ἀνελθεῖν καὶ τὴν Σεμέλην ἀναγαγεῖν ὕστερον· καλεῖσθαι δὲ Λήθης τὸν τόπον.

Hasta que llegó a una abertura grande que se extendía hacia abajo y fue abandonado por la fuerza que le sostenía. [...] Dijo (el guía) que Dioniso subió por ahí y más tarde condujo a Sémele arriba. Y (dijo) que el sitio se llama Olvido.

T 52 *Consolatio ad uxorem* 611C-D:

τί γὰρ ἡμῖν ἀπ' ἐκείνης κακόν, εἰ μηδὲν ἐκείνη νῦν ἐστι λυπηρόν; καὶ γὰρ αἱ τῶν μεγάλων στερήσεις ἀποβάλλουσι τὸ λυποῦν εἰς τὸ μὴ δεῖσθαι περιγενόμεναι. Τιμοζένα δ' ἡ σὴ μικρῶν μὲν ἐστέρηται, μικρὰ γὰρ ἔγνω καὶ μικροῖς ἔχαιρεν· ὧν δ' οὐτ' αἴσθησιν ἔσχεν οὐτ' εἰς ἐπίνοιαν ἦλθεν [οὐτ' ἔλαβεν ἐπίνοιαν], πῶς ἂν στέρεσθαι λέγοιτο;

Καὶ μὴν ἃ τῶν ἄλλων ἀκούεις, οἱ πείθουσι πολλοὺς λέγοντες ὡς οὐδὲν οὐδαμῇ τῷ διαλυθέντι κακὸν οὐδὲ λυπηρόν ἐστιν, οἷδ' ὅτι κωλύει σε πιστεύειν ὁ πάτριος λόγος καὶ τὰ μυστικὰ σύμβολα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμῶν, ἃ σύνισμεν ἀλλήλοις οἱ κοινωνοῦντες. ὡς οὖν ἄφθαρτον οὔσαν τὴν ψυχὴν διανοοῦ ταῦτ' οὐ ταῖς ἀλίσκομέναις ὀρνισι πάσχειν· ἂν μὲν γὰρ πολὺν ἐντραφῇ τῷ σώματι χρόνον καὶ γένηται τῷ βίῳ τούτῳ τιθασὸς ὑπὸ πραγμάτων πολλῶν καὶ μακρᾶς συνηθείας, αὐθις καταίρουσα πάλιν ἐνδύεται καὶ οὐκ ἀνίσχιν οὐδὲ λήγει τοῖς ἐνταῦθα συμπλεκόμενῃ πάθεσι καὶ τύχαις διὰ τῶν γενέσεων.

Pues ¿qué tristeza vamos a tener por ella si ahora no existe ninguna aflicción? Pues también el hecho de estar privado de grandes cosas pierde su capacidad de afligir cuando se llega a no necesitarlo. Y tu Timóxena ha sido despojada de pequeñas cosas, pues conocía cosas pequeñas y se alegraba con cosas pequeñas; y de las que no tuvo conocimiento ni llegó a considerar [ni tuvo idea], ¿cómo se podría decir que ha sido despojada de ellas?

Y, por cierto, lo que escuchas de aquellos que persuaden a los demás diciendo que, para quien se ha muerto, no hay en ningún lugar nada malo ni triste, sé que te impide creerlo la fe de nuestros padres y las contraseñas místicas de las celebraciones de Dioniso que conocemos por experiencia los que participamos en ellas. Así que piensa que al alma, que es inmortal, le sucede lo mismo que a las aves cautivas; pues si se educa en el cuerpo durante mucho tiempo y llega a domesticarse en esta vida a través de los múltiples asuntos y queda íntimamente unida a las cosas duraderas, de nuevo al descender se reencarna otra vez y no permite ni deja de estar vinculada a las experiencias y los azares de aquí debido a sus renacimientos.

T 53 *Quaestiones convivales* 613B-C:

εἰ μὲν οὖν, ὥσπερ οἱ τὸν Ὀρέστην ἐστιῶντες, ἐν Θεσμοθετείῳ σιωπῇ τρώγειν καὶ πίνειν ἐμέλλομεν, ἦν τι τοῦτο τῆς ἀμαθίας οὐκ ἀτυχὲς παραμύθιον· εἰ δὲ πάντων μὲν ὁ Διόνυσος Λύσιός ἐστι καὶ Λυαῖος, μάλιστα δὲ τῆς γλώττης ἀφαιρεῖται τὰ χαλινὰ καὶ πλείστην ἐλευθερίαν τῇ φωνῇ δίδωσιν

Y si fuéramos, como los que acogieron a Orestes, a comer y a beber al Tesmotetio en silencio, este sería el afortunado consuelo de la ignorancia. Y si Dioniso es Liberador y Libertador de todos, y especialmente suprime los frenos de la lengua y concede total libertad a la voz

T 54 *Quaestiones convivales* 636E:

ὅθεν οὐκ ἀπὸ τρόπου τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς ὡς μίμημα τοῦ τὰ πάντα γεννῶντος καὶ περιέχοντος ἐν ἑαυτῷ συγκαθωσίωται.

De ahí que, no sin razón, en la celebración de los ritos de Dioniso le consagren (el huevo) como representación de que ha creado y, a la vez, contiene todo en sí mismo.

T 55 *Quaestiones convivales* 647A:

ὁ δὲ Διόνυσος οὐ μόνον τῷ τὸν οἶνον εὐρεῖν, ἰσχυρότατον φάρμακον καὶ ἥδιστον, ἱατρὸς ἐνομίσθη

Y Dioniso no solo por descubrir el vino, un fármaco muy eficaz y agradable, fue considerado como médico.

T 56 *Quaestiones convivales* 648E-F:

ὅθεν ὁ φίλτατος Διόνυσος οὐχ ὡς βοηθὸν ἐπὶ τὴν μέθην οὐδ' ὡς πολέμιον τῷ οἴνῳ τὸν κιττὸν ἐπήγαγεν, ὅς γε τὸν ἄκρατον ἄντικρυς 'μέθυ' καὶ 'Μεθυμναῖον' αὐτὸς αὐτὸν ὠνόμασεν· ἀλλὰ μοι δοκεῖ, καθάπερ οἱ φίλοινοι μὴ παρόντος ἀμπελίνου κριθίνῳ χρῶνται πόματι, καὶ μηλίτας τινάς, οἱ δὲ φοινικίνους οἶνους ποιοῦσιν, οὕτω καὶ ὁ ποθῶν χειμῶνος ὥρα τὸν ἀπὸ τῆς ἀμπέλου στέφανον, ὡς ἐκείνην ἑώρα γυμνὴν καὶ ἄφυλλον, ἀγαπῆσαι τὴν ὁμοιότητα τοῦ κιττοῦ. καὶ γὰρ τοῦ κλήματος τὸ ἐλικῶδες τοῦτο καὶ σφαλλόμενον ἐν τῇ πορείᾳ καὶ τοῦ πετάλου τὸ ὑγρὸν καὶ περικεχυμένον ἀτάκτως, μάλιστα δ' αὐτὸς ὁ κόρυμβος ὄμφακι πυκνῶ καὶ περκάζοντι προσεοικώς, ἐκμεμίμηται τὴν τῆς ἀμπέλου διάθεσιν.

De ahí que el muy querido Dioniso, que llamó al vino puro directamente 'embriagador' y a sí mismo 'dios de la embriaguez', no trajo la hiedra como una defensa contra la embriaguez ni como enemigo del vino, sino que me parece que, igual que los amantes del vino se sirven de bebida de cebada o de ciertas manzanas si no la hay de uva, y otros fabrican vino de dátiles, así también el que, deseando la corona de invierno hecha de ramas de vid, observa la cuerda desnuda y sin hojas, le coge cariño a la hiedra por su parecido. Pues la curvatura del sarmiento que también se desvía en su camino, la humedad del pétalo, su esparcimiento desordenado y sobre todo el propio racimo verde, apretado y oscurecido, imita perfectamente el aspecto de la vid.

T 57 *Quaestiones convivales* 654F-655A:

καὶ τὴν μὲν ὁ Λύσιος ἐπισκοπεῖ Διόνυσος μετὰ τῆς Τερψιχόρης καὶ Θαλείας, ὁ δὲ πρὸς τὴν ἐργάνην Ἀθηνᾶν καὶ τὸν ἀγοραῖον Ἑρμῆν ἐπανίστησιν. διὸ τὴν μὲν ᾠδαὶ κατέχουσι καὶ χορεῖται καὶ ὑμέναιος 'κῶμοί τ' εἰλαπῖναι <τε> καὶ ἡχήεις θρόος αὐλῶν·' τὸν δὲ κτύποι

ῥαιστήρων καὶ τρισμοὶ πριόνων [...] ἐν ᾧ καιρῷ φρουῖδα τὰ τῆς ἡδονῆς, ‘λήγει δὲ Κύπρις θαλίαι τε νέων, οὐδ’ ἔτι θύρσος † φύλα Βακχίου·’ συντείνουσι γὰρ αἱ φροντίδες.

a aquel (*i.e.* el atardecer) Dioniso *Lysios* lo observa junto con Terpsícore y Talía, pero esta se levanta por la trabajadora Atenea y el mercader Hermes. Por esta razón a una la invaden cantos, danzas e himeneo, ‘cortejos, banquetes y ruido y alboroto de *auloi*’; mientras que a esta, choque de martillos y chirridos de sierras [...] En ese momento han desaparecido los placeres ‘y se calman Cipris y las fiestas de los jóvenes, y ya no están ni el tirso ni el cortejo de Dioniso’, pues sobrevienen las preocupaciones.

T 58 *Quaestiones convivales* 655E:

τοῦ νέου οἴνου Ἀθήνησι μὲν ἐνδεκάτῃ μηνὸς <Ἀνθεστηριῶνος> κατάρχονται, Πιθοίγια τὴν ἡμέραν καλοῦντες· καὶ πάλαι γ’ ὥς ἔοικεν εὖχοντο, τοῦ οἴνου πρὶν ἢ πιεῖν ἀποσπένδοντες, ἀβλαβῇ καὶ σωτήριον αὐτοῖς τοῦ φαρμάκου τὴν χρῆσιν γενέσθαι. παρ’ ἡμῖν δ’ ὁ μὲν μὴν καλεῖται Προστατήριος, ἕκτη δ’ ἰσταμένου νομίζεται θύσαντας Ἀγαθῷ Δαίμονι γεύεσθαι τοῦ οἴνου μετὰ ζέφυρον· οὗτος γὰρ μάλιστα τῶν ἀνέμων ἐξίστησιν καὶ κινεῖ τὸν οἶνον, καὶ ὁ τοῦτον διαφυγὼν ἤδη δοκεῖ παραμένειν βέβαιος.

En Atenas comienzan a ofrecer el vino nuevo el día once del mes Antesteriṓn, y llaman a este día Πιθοίγια; y antiguamente rogaban, según parece, haciendo libaciones antes de beber el vino para que la ingesta de este *pharmacon* les resultara inocua y saludable. Pero entre nosotros este mes se llama Prostaterion, y el sexto día desde que empieza, una vez hecho los sacrificios al Ἀγαθὸς Δαίμων, se suele dar a probar el vino después del Céfiro, ya que de los vientos es el que más cambia y remueve el vino, y el que escapa de este parece resistir firme.

T 59 *Quaestiones convivales* 671C-672B:

θαυμάσας οὖν τὸ ἐπὶ πᾶσι ῥηθὲν ὁ <Σύμμαχος> ᾿ἄρ’ ἔφη ‘σὺ τὸν πατριώτην θεόν, ᾧ Λαμπρία, ‘εὖιον ὀρσιγύναικα μαινομέναις ἀνθέοντα τιμαῖσι Διόνυσον’ ἐγγράφεις καὶ ὑποποιεῖς τοῖς Ἑβραίων ἀπορρήτοις; ἢ τῷ ὄντι λόγος ἔστι τις ὁ τοῦτον ἐκείνῳ τὸν αὐτὸν ἀποφαίνων;’ ὁ δὲ <Μοιραγένης> ὑπολαβὼν ‘ἔα τοῦτον’ εἶπεν· ‘ἐγὼ γὰρ Ἀθηναῖος ὢν ἀποκρίνομαί σοι καὶ λέγω μηδέν’ ἄλλον εἶναι· καὶ τὰ μὲν πολλὰ τῶν εἰς τοῦτο τεκμηρίων

μόνοις ἐστὶ ῥήτᾳ καὶ διδασκὰ τοῖς μυσουμένοις παρ' ἡμῖν εἰς τὴν τριετηρικὴν παντέλειαν· ἃ δὲ λόγῳ διελθεῖν οὐ κεκώλυται πρὸς φίλους ἄνδρας, ἄλλως τε καὶ παρ' οἶνον ἐπὶ τοῖς τοῦ θεοῦ δώροις, ἂν οὗτοι κελεύωσι, λέγειν ἔτοιμος.'

Πάντων οὖν κελευόντων καὶ δεομένων 'πρῶτον μὲν' ἔφη 'τῆς μεγίστης καὶ τελειοτάτης ἑορτῆς παρ' αὐτοῖς ὁ καιρὸς ἐστίν καὶ ὁ τρόπος Διονύσῳ προσήκων. τὴν γὰρ λεγομένην νηστείαν <ἄγοντες> ἀκμάζοντι τρυγητῷ τραπέζας τε προτίθενται παντοδαπῆς ὁπώρας ὑπὸ σκηναῖς καὶ καλιάσιν ἐκ κλημάτων μάλιστα καὶ κιττοῦ διαπεπλεγμέναις· καὶ τὴν προτέραν τῆς ἑορτῆς σκηνὴν ὀνομάζουσιν. ὀλίγαις δ' ὕστερον ἡμέραις ἄλλην ἑορτήν, οὐκ ἔστι ἂν δι' αἰνιγμάτων ἀλλ' ἄντικρυς Βάκχου καλουμένην, τελοῦσιν. ἔστι δὲ καὶ κραδηφορία τις ἑορτὴ καὶ θυρσοφορία παρ' αὐτοῖς, ἐν ἣ θύρσους ἔχοντες εἰς τὸ ἱερὸν εἰσίσιασιν· εἰσελθόντες δ' ὅ τι δρῶσιν, οὐκ ἴσμεν, εἰκὸς δὲ βακχεῖαν εἶναι τὰ ποιούμενα· καὶ γὰρ σάλπιγξι μικραῖς, ὥσπερ Ἀργεῖοι τοῖς Διονυσίοις, ἀνακαλούμενοι τὸν θεὸν χρῶνται, καὶ κιθαρίζοντες ἕτεροι προΐασιν, οὓς αὐτοὶ Λευίτας προσονομάζουσιν, εἴτε παρὰ τὸν Λύσιον εἴτε μᾶλλον παρὰ τὸν Εὐϊὸν τῆς ἐπικλήσεως γεγεννημένης. οἶμαι δὲ καὶ τὴν τῶν σαββάτων ἑορτὴν μὴ παντάπασιν ἀπροσδιόνυσον εἶναι· Σάβους γὰρ καὶ νῦν ἔτι πολλοὶ τοὺς Βάκχους καλοῦσιν καὶ ταύτην ἀφιάσι τὴν φωνὴν ὅταν ὀργιάζωσι τῷ θεῷ, <οὗ πίστω>σιν ἔστι δῆπου καὶ παρὰ Δημοσθένους λαβεῖν καὶ παρὰ Μενάνδρου, καὶ οὐκ ἀπὸ <τρό>που τις ἂν φαίη τοῦνομα πεποιῆσθαι πρὸς τινὰ σόβησιν, ἣ κατέχει τοὺς βακχεύοντας· αὐτοὶ δὲ τῷ λόγῳ μαρτυροῦσιν, ὅταν σάββατα τελῶσι, μάλιστα μὲν πίνειν καὶ οἰνοῦσθαι παρακαλοῦντες ἀλλήλους, ὅταν δὲ κωλύῃ τι μεῖζον, ἀπογεύεσθαι γε πάντως ἀκράτου νομίζοντες. καὶ ταῦτα μὲν εἰκότα φαίη τις ἂν εἶναι· κατὰ κράτος <δὲ τοὺς> ἐναντίους πρῶτον μὲν ὁ ἀρχιερεὺς ἐλέγχει, μιτρηφόρος τε προΐων ἐν ταῖς ἑορταῖς καὶ νεβρίδα χρυσόπαστον ἐνήμενος, χιτῶνα δὲ ποδήρη φορῶν καὶ κοθόρνους, κώδωνες δὲ πολλοὶ κατακρέμανται τῆς ἐσθῆτος, ὑποκομποῦντες ἐν τῷ βαδίζειν, ὥς καὶ παρ' ἡμῖν· ψόφοις δὲ χρῶνται περὶ τὰ νυκτέλια, καὶ χαλκοκρότους τὰς τοῦ θεοῦ τιθήνας προσαγορεύουσιν· καὶ ὁ δεικνύμενος ἐν τοῖς ἔναντίοις τοῦ νεῷ θύρσος ἐντετυπωμένος καὶ τύμπανα· ταῦτα γὰρ οὐδενὶ δῆπουθεν ἄλλῳ θεῷ ἢ Διονύσῳ προσῆκεν. ἔτι τοίνυν μέλι μὲν οὐ προσφέρουσι ταῖς ἱερουργίαις, ὅτι δοκεῖ φθεῖρειν τὸν οἶνον κεραννύμενον καὶ τοῦτ' ἦν σπονδὴ καὶ μέθυ, πρὶν ἄμπελον φανῆναι.

Y Símaco, admirado por todo lo que se había dicho, dijo: '¿Acaso tú, Lamprias, a tu dios patrio, al del evohé, Dioniso excitador de mujeres que hace florecer en honras delirantes, lo consideras y lo insertas en las prácticas secretas de los hebreos? ¿O existe realmente algún

argumento que muestre que este es aquel?’ Y Merágenes, tomando la palabra, dijo: ‘Pues yo que soy ateniense te contesto y digo que no es otro; y muchos de los testimonios sobre esto se cuentan y enseñan solo a los que están iniciados entre nosotros en la celebración que hay cada dos años. Pero lo que no está prohibido tratar de palabra con amigos queridos, y especialmente con el vino y los dones del dios, estoy dispuesto a contar si ellos mismos me lo piden.’

Después de pedirselo y rogárselo todos, dijo: ‘En primer lugar, el momento y el carácter de la fiesta más grande y sagrada para ellos pertenece a Dioniso, pues una vez realizado el denominado ‘ayuno’ en época de vendimia, disponen unas mesas con frutas de todas clases bajo tiendas y cabañas hechas sobre todo con sarmientos y hiedra. Y al primer día le llaman la fiesa de las tiendas. Pero unos días después celebran otra fiesta a la que llaman ya sin ningún enigma, sino directamente ‘de Baco’. Y hay también una fiesta entre ellos en la que entran al templo portando ramos y tirsos. Y, tras haber entrado, no sabemos lo que hacen, pero parece que es una bacanal, pues como los argivos en las Dionisias, también se sirven de trompetas para llamar al dios; y otros avanzan tocando la cítara, aquellos a los que llaman Levitas, surgiendo esta denominación de *Lysios* o, mejor, de Evio. Y creo que la fiesta del sábado también tiene relación con Dioniso, pues todavía muchos llaman Sabos a los bacantes y emiten este sonido cuando celebran los *orgia* del dios, lo que es garantizado, sin duda, por Demóstenes y por Menandro, y se podría decir no incorrectamente que el nombre se ha puesto debido a cierta excitación que controla a las bacantes. Y ellos mismos dan testimonio de esta idea cuando cumplen con el sábado, precisamente convidándose unos a otros a beber y a embriagarse. Pero cuando lo impide algo más importante, suelen probar, al menos, vino puro. Y se podría decir que esto es lo que parece, pero, en primer lugar, el sacerdote corrobora esto con autoridad en contra de los incrédulos, pues encabeza las fiestas llevando una mitra y vestido con una nébride bordada en oro, llevando χιτῶν hasta los pies y coturnos, y cuelgan muchas campanillas del vestido que suenan al andar, como también entre nosotros. Y hacen ruidos durante las fiestas nocturnas y a las nodrizas del dios las denominan ‘las que hacen sonar el bronce’. Para los incrédulos también da prueba de ello el tirso grabado en el templo y los tímpanos, pues esto, indudablemente, a ningún otro dios pertenece sino a Dioniso. Todavía más, no usan miel en sus ritos sagrados, pues parece que estropea el vino al mezclarlo y este era su libación y su bebida antes de que apareciera la vid.

T 60 *Quaestiones convivales* 675F:

ἀμφότεροι γὰρ οἱ θεοὶ τῆς ὑγρᾶς καὶ γονίμου κύριοι δοκοῦσιν ἀρχῆς εἶναι· καὶ Ποσειδῶνί γε Φυταλμῖω Διονύσῳ δὲ Δενδρίτῃ πάντες ὡς ἔπος εἶπεῖν Ἕλληνες θύουσιν.

Pues ambos se presentan como dioses de la humedad y la fuerza fecundadora. y todos los griegos, por decirlo así, hacen sacrificios a Posidón *Phytalmios* y a Dioniso Dendrites.

T 61 *Quaestiones convivales* 680B:

εἷς τινα δυσχωρίαν τῶν στρατηγῶν ὑπ' ἀπειρίας εἰσβαλλόντων τὴν φάλαγγα περιπίπτουσιν ἑαυτῇ καὶ ταρασσομένην ὑπολαβὼν, ἐξέλυσε καὶ κατέστησεν εἰς τάξιν, οὕτως ἡμᾶς ἐν ἀρχῇ συμπεφορημένους ὑπὸ τοῦ λιμοῦ κυνηδὼν ἄρτι παραλαμβάνων ὁ Λυαῖος θεὸς καὶ Χορεῖος εἰς τάξιν ἱλαρὰν καὶ φιλάνθρωπον καθίστησιν.

conduciendo, debido a la impericia de los generales, hacia un terreno difícil a la tropa que se tropezaba consigo misma y se alborotaba, tras tomarla bajo su mando, la liberó y restableció al orden. De esta manera nosotros llevados en un principio por el hambre como un perro, acogiéndonos recientemente el dios Liberador y Maestro de coros nos restablece (a los comensales) al orden alegre y cordial.

T 62 *Quaestiones convivales* 683F:

εἶναι δὲ καὶ τῶν Ἑλλήνων τινάς, οἱ Φλείῳ Διονύσῳ θύουσιν. ἐπεὶ τοίνυν μάλιστα τῶν καρπῶν ἢ χλωρότης καὶ τὸ τεθιγέναι τῷ μήλῳ παραμένει, ‘ὑπέρφλοιον’ αὐτὸ τὸν φιλόσοφον προσαγορεύσαι.

Y hay algunos griegos que hacen sacrificios a Dioniso Fleo. Por lo tanto, ya que la frescura y el florecimiento dura más para la manzana que para otros frutos, el filósofo la denominó *hypérphloia*.

T 63 *Quaestiones convivales* 717A:

οὐ φαύλως οὖν καὶ παρ' ἡμῖν ἐν τοῖς Ἀγριωνίοις τὸν Διόνυσον αἱ γυναῖκες ὡς ἀποδεδρακότα ζητοῦσιν, εἶτα παύονται καὶ λέγουσιν ὅτι πρὸς τὰς Μούσας καταπέφευγεν καὶ κέκρυπται

παρ' ἐκείναις, μετ' ὀλίγον δέ, τοῦ δείπνου τέλος ἔχοντος, αἰνίγματα καὶ γρίφους ἀλλήλαις προβάλλουσιν, τοῦ μυστηρίου διδάσκοντος, ὅτι λόγῳ τε δεῖ χρῆσθαι παρὰ πότον θεωρίαν τινὰ καὶ μοῦσαν ἔχοντι καὶ λόγου τοιούτου τῇ μέθῃ παρόντος ἀποκρύπτεται τὸ ἄγριον καὶ μανικόν, ὑπὸ τῶν Μουσῶν εὐμενῶς κατεχόμενον.

No neciamente, en consecuencia, también entre nosotros en las Agrionias, las mujeres buscan a Dioniso como prófugo; después lo dejan y dicen que se ha refugiado junto a las Musas y está escondido entre ellas; pero, poco después, cuando la cena toca a su fin, se proponen unas a otras acertijos y adivinanzas enseñando la celebración misteriosa que hay que mantener durante la bebida una conversación que tenga cierto contenido e inspiración y que, cuando una conversación tal acompaña a la embriaguez, se esconde lo que tiene de agreste y frenético, benévolamente retenido por las Musas.

T 64 *Quaestiones convivales* 735D-E:

καὶ μὴν οἴνου γε τὸν νέον οἱ πρωιαίτατα πίνοντες Ἀνθεστηριῶνι πίνουσι μηνὶ μετὰ χειμῶνα, καὶ τὴν ἡμέραν ἐκείνην ἡμεῖς μὲν Ἀγαθοῦ Δαίμονος, Ἀθηναῖοι δὲ Πιθοίγια προσαγορεύουσιν· γλεύκους δὲ ζέοντος † αἰεὶ ἀφαιρεῖσθαι καὶ τοὺς ἐργάτας δεδιότας ὀρώμεν.

Y los que antes beben el vino nuevo, lo hacen en el mes Antesteriῶn, después del invierno, y nosotros llamamos a aquel día el del Ἀγαθὸς Δαίμων, pero los atenienses Πιθοίγια. Y vemos a los trabajadores temiendo llevarse vino dulce que está fermentando todavía.

T 65 *Amatorius* 758F:

ἐνθουσιασμοῦ δὲ τὸ μαντικὸν ἐξ Ἀπόλλωνος ἐπιπνοίας καὶ κατοχῆς, τὸ δὲ βακχεῖον ἐκ Διονύσου,

‘κάπι Κυρβάντεσι χορεύσατε’

φησὶ Σοφοκλῆς· τὰ γὰρ μητρῶα καὶ πανικὰ κοινωνεῖ τοῖς βακχικοῖς ὀργιασμοῖς.

El arte profético procede de la inspiración de Apolo, mientras que el báquico, de Dioniso:

‘Danzad con los Coribantes’,

dice Sófocles. Pues los de la diosa Madre y los de Pan participan en la celebración de los ritos báquicos.

T 66 *Vitae decem oratorum* 841F:

εἰσήνεγκε δὲ καὶ νόμους, τὸν μὲν περὶ τῶν κωμῳδῶν, ἀγῶνα τοῖς Χύτροις ἐπιτελεῖν ἐφάμιλλον ἐν τῷ θεάτρῳ καὶ τὸν νικήσαντα εἰς ἄστὺ καταλέγεσθαι, πρότερον οὐκ ἔξόν, ἀναλαμβάνων τὸν ἀγῶνα ἐκλελοιπότα·

Introdujo también unas leyes: una sobre los cómicos disponía celebrar en la fiesta de las Ollas un certamen competitivo en el teatro y que el vencedor fuera inscrito para las urbanas, algo que antes no sucedía, recuperando un certamen suspendido.

T 67 *De esu carniū* I 996 C:

οὐ χεῖρον δ' ἴσως καὶ προανακρούσασθαι καὶ προαναφωνῆσαι τὰ τοῦ Ἐμπεδοκλέους· *** ἀλληγορεῖ γὰρ ἐνταῦθα τὰς ψυχάς, ὅτι φόνων καὶ βρώσεως σαρκῶν καὶ ἀλληλοφαγίας δίκην τίνουσαι σώμασι θνητοῖς ἐνδέδενται. καίτοι δοκεῖ παλαιότερος οὗτος ὁ λόγος εἶναι· τὰ γὰρ δὴ περὶ τὸν Διόνυσον μεμυθευμένα πάθη τοῦ διαμελισμοῦ καὶ τὰ Τιτάνων ἐπ' αὐτὸν τολμήματα, κολάσεις τε τούτων καὶ κεραυνώσεις γευσσαμένων τοῦ φόνου, ἠνιγμένος ἐστὶ μῦθος εἰς τὴν παλιγγενεσίαν· τὸ γὰρ ἐν ἡμῖν ἄλογον καὶ ἄτακτον καὶ βίαιον οὐ θεῖον ἀλλὰ δαιμονικὸν οἱ παλαιοὶ Τιτᾶνας ὠνόμασαν, καὶ τοῦτ' ἔστι κολαζομένους καὶ δίκην διδόντας (τίνοντας).

Tal vez no estaría mal recordar y pronunciar lo que dijo Empédocles.*** Pues en este punto explica que las almas, que expían la culpa por el asesinato, la ingestión de carne y el hecho de devorarse entre ellos mismos, están sujetas a cuerpos mortales. En realidad esta idea parece ser más antigua pues el sufrimiento del desmembramiento que se cuenta sobre Dioniso y las osadías que los Titanes llevaron a cabo en su contra, los castigos de estos fulminados por el rayo tras haber probado su sangre, se trata de un mito alegórico sobre la palingenesia. Pues lo que hay en nosotros de irracional, desordenado, violento, lo no divino y lo demoníaco, los antiguos lo llamaron ‘Titanes’, esto es ‘que son castigados y pagan condena’ (τίνοντας).

T 68 *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* 1098C:

‘κλίθητι καὶ πίωμεν· οὐ καὶ σιτία

πάρεστιν; ὦ δύστηνε, μὴ σαυτῷ φθόνει.’

οἱ δ' εὐθὺς ἠλάλαξαν, ἐν δ' ἐκίρνατο

οἶνος· φέρων δὲ στέφανον ἀμφέθηκέ τις·

ὕμνεϊτο δ' αἰσχυρῶς κλῶνα πρὸς καλὸν δάφνης

ὁ Φοῖβος οὐ προσωδά· † τήν τ' ἐναύλιον

ὠθῶν τις ἐξέκλαξε † σύγκοιτον φίλην.’

‘¿Estás sentado? Vamos a beber. ¿No hay también

comida? Desgraciado, no te prives.’

Y enseguida empezaron a proferir gritos orgiásticos y se mezcló

el vino. Uno que llevaba una corona se la ciñó,

y se cantaba un himno de manera torpe con un ramo de precioso laurel

y mal entonado en honor de Febo. Otro hacía ruido

empujando a una amiga como compañera de cama.

T 69 *Adversus Colototem* 1107E:

οἶσθα γὰρ τὸν ἄνδρα τῶν ἐξ Ἀκαδημείας οὐ νερθηκοφόρον ἀλλ' ἐμμανέστατον ὀργιαστὴν Πλάτωνος.

Pues sabes que este hombre no es un miembro de la academia, sino el más apasionado seguidor de Platón.

T 70 *Fragmenta* 71a:

Πλούταρχος οὐδένα φησὶ μῆνα Ληγαιῶνα Βοιωτοὺς καλεῖν· ὑποπεύει δ' ἢ τὸν Βουκάτιον αὐτὸν λέγειν, ὅς ἐστιν ἡλίου τὸν αἰγόκερων διόντος (καὶ τοῦ βούδορα τῷ Βουκατίῳ συνάδοντος διὰ τὸ πλείστους ἐν αὐτῷ διαφθεῖρεσθαι βόας) ἢ τὸν Ἑρμαῖον, ὅς ἐστι μετὰ τὸν

Βουκάτιον καὶ εἰς ταῦτόν ἐρχόμενος τῷ Γαμηλιῶνι, καθ' ὃν καὶ τὰ Ληναῖα παρ' Ἀθηναίοις· Ἴωνας δὲ τοῦτον οὐδ' ἄλλως, ἀλλὰ Ληναῖονα καλεῖν.

Plutarco afirma que los beocios no llaman a ningún mes Leneón. Sospecha que se refiere al mes Bucatión, cuando el sol atraviesa el signo de Capricornio (y coincide el nombre de ‘despellejador de vacas’ con Bucatión debido a que en este mes mueren muchas) o con Hermaion, que viene después del Bucatión y empieza en la misma época que Gamelión, mes en el que celebran los atenienses las Leneas. A este los jonios no le dan otro nombre que Leneón.

T 71 *Fragmenta* 71b:

οὐδένα τῶν μηνῶν Βοιωτοὶ οὕτω καλῶσιν· εἰκάζει δὲ ὁ Πλούταρχος Βουκάτιον· καὶ γὰρ ψυχρὸς ἐστίν. ἔνιοι δὲ τὸν Ἑρμαῖον, ὃς κατὰ τὸν Βουκάτιόν ἐστιν· καὶ γὰρ Ἀθηναῖοι τὴν τῶν Ληναίων ἑορτὴν ἐν αὐτῷ ἄγουσιν.

Los beocios no llaman así a ningún mes, pero Plutarco conjetura que es (el mes) Bucatión, pues también hace frío. Pero algunos lo llaman Hermaion, que va después de Bucatión; pues también los atenienses celebran la fiesta de las Leneas en este mes.

T 72 *Fragmenta* 157 Sandbach:

ὅτι μὲν οὖν ἡ παλαιὰ φυσιολογία καὶ παρ' Ἑλλήσι καὶ βαρβάροις λόγος ἦν φυσικὸς ἐγκεκαλυμμένος μύθοις, τὰ πολλὰ δι' αἰνιγμάτων καὶ ὑπονοιῶν ἐπικρυφός, καὶ μυστηριώδης θεολογία, τὰ ἐλαλούμενα τῶν σιγῶμενων ἀσαφέστερα τοῖς πολλοῖς ἔχουσα καὶ τὰ σιγώμενα τῶν λαλουμένων ὑποπτότερα, κατάδηλόν ἐστιν τοῖς Ὀρφικοῖς ἔπεσι καὶ τοῖς Αἰγυπτιακοῖς καὶ Φρυγίοις λόγοις· μάλιστα δ' οἱ περὶ τὰς τελετὰς ὀργασμοὶ καὶ τὰ δρώμενα συμβολικῶς ἐν ταῖς ἱερουργίαις τὴν τῶν παλαιῶν ἐμφαίνει διάνοιαν.

Entonces el antiguo conocimiento sobre la naturaleza era entre griegos y bárbaros un relato sobre lo natural escondido entre mitos, oculto mayormente entre enigmas y conjeturas, y una teología misteriosa que considera lo que se dice más confuso que lo que se calla y lo que se calla más sospechoso que lo que se dice. Eso es evidente en los poemas órficos y en los relatos egipcios y frigios. Pero, sobre todo, los ritos de las celebraciones de los *orgia* y

aquello que se realiza de manera simbólica en los rituales sagrados muestran el pensamiento de los antiguos.

T 73 *Fragmenta* 178 Sandbach:

οὕτω κατὰ τὴν εἰς τὸ ὅλον μεταβολὴν καὶ μετακόσμησιν ὀλωλέναι τὴν ψυχὴν λέγομεν ἐκεῖ γενομένην· ἐνταῦθα δ' ἀγνοεῖ, πλὴν ὅταν ἐν τῷ τελευτᾷ ἤδη γένηται· τότε δὲ πάσχει πάθος οἷον οἱ τελεταῖς μεγάλαις κατοργιαζόμενοι. διὸ καὶ τὸ ῥῆμα τῷ ῥήματι καὶ τὸ ἔργον τῷ ἔργῳ τοῦ τελευτᾷ καὶ τελεῖσθαι προσέεικε. πλάναι τὰ πρῶτα καὶ περιδρομαὶ κοπώδεις καὶ διὰ σκότους τινὲς ὑποποτοὶ πορεῖαι καὶ ἀτέλεστοι, εἴτα πρὸ τοῦ τέλους αὐτοῦ τὰ δεινὰ πάντα, φρίκη καὶ τρόμος καὶ ἰδρῶς καὶ θάμβος· ἐκ δὲ τούτου φῶς τι θαυμάσιον ἀπήντησεν καὶ τόποι καθαροὶ καὶ λειμῶνες ἐδέξαντο, φωνὰς καὶ χορείας καὶ σεμνότηας ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φασμάτων ἁγίων ἔχοντες· ἐν αἷς ὁ παντελής ἤδη καὶ μεμνημένος ἐλεύθερος γεγονὼς καὶ ἄφετος περιῶν ἐστεφανωμένος ὀργιάζει καὶ σύνεστιν ὁσίοις καὶ καθαροῖς ἀνδράσι, τὸν ἀμύητον ἐνταῦθα τῶν ζώντων καὶ ἀκάθαρτον ἐφορῶν ὄχλον ἐν βορβόρῳ πολλῷ καὶ ὁμίλῃ πατούμενον ὑφ' ἑαυτοῦ καὶ συνελαυνόμενον, φόβῳ δὲ θανάτου τοῖς κακοῖς ἀπιστία τῶν ἐκεῖ ἀγαθῶν ἐμμένοντα. ἐπεὶ τό γε παρὰ φύσιν τὴν πρὸς τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ συμπλοκὴν εἶναι καὶ σύνερξιν ἐκεῖθεν ἂν συνίδοις.

De esta manera decimos que, por el cambio total y la conversión, el alma nacida allí ha muerto. Aquí no tiene conocimiento, excepto cuando se encuentra ya en el final. En ese momento sufre una experiencia como la de aquellos que celebran las grandes *teletai*. Por eso también la palabra se parece a la palabra, el acto al acto y el hecho de morir al de llevar a cabo las *teletai*. Primero, andar errante, dar pesados rodeos y, a través de las tinieblas, ciertos caminos sospechosos e interminables; después, antes del propio final, todos los temores, un estremecimiento, temblor, sudor y una parálisis. Y de ahí una luz sorprendente apareció y se vieron lugares puros y praderas, recibéndola con cantos, bailes y la solemnidad de relatos sagrados y visiones puras. En ellos, el que ya se ha iniciado completamente queda liberado y, al llegar libre y coronado, celebra los *orgia* y convive con hombres sagrados y puros, observando a la turba no iniciada y sin purificar en este mundo de vivos, pisoteada entre el fango y la niebla y oprimida por sí misma, pues permanece en las malas acciones por miedo a la muerte y por desconfianza en los males de allí.

ΑΡÉNDICE II: TABLA DE EPÍTETOS

<i>Moralia</i>			
ΕΠÍΤΕΤΟ	SIGNIFICADO	OBRA	REFERENCIA
Βάκχος	Baco	<i>Quaest. conv.</i>	655A
		<i>Quaest. conv.</i>	671E
Ὁ βόειος πούς	Con pie bovino	<i>Aet. Gr.</i>	299A-B
		<i>Is. et Os</i>	364E-F
Βουγενής	Nacido de un buey	<i>Aet. Gr.</i>	299B
		<i>Is. et Os</i>	364E-F
Δενδρίτης	Protector de los árboles	<i>Quaest. conv.</i>	675F
Ἐλευθερέυς	Eleutereo, liberador	<i>Aet. Rom.</i>	288F-289A
		<i>Quaest. conv.</i>	716B
Εὐβουλεύς	Buen consejero	<i>Quaest. conv.</i>	714C
Εὖιος	Del Evohé	<i>E ap. Delph</i>	389B
		<i>Exil.</i>	607C
		<i>Quaest. conv.</i>	671C
		<i>Quaest. conv.</i>	671E
Ζαγρεύς	Zagreο (hijo de Zeus y Perséfone, Dioniso órfico)	<i>E ap. Delph.</i>	389A
Ισοδαίτης	Que da a todos lo mismo	<i>E ap. Delph</i>	389A
Λίβερ πατήρ	Liber Pater	<i>Aet. Rom.</i>	288F-289A
Λικνίτης	Dios del λίκνον ‘aventador’	<i>Is. et Os.</i>	365A

Λυαῖος	Liberador, Libertador	<i>Adulat.</i>	68D
		<i>Coh. Ir.</i>	462B
		<i>Quaest. conv</i>	613C
		<i>Quaest. conv</i>	680B
Λύσιος	Liberador, libertador	<i>Sep. Sap.</i>	150C
		<i>Quaest. conv</i>	613C
		<i>Quaest. conv</i>	654F
		<i>Quaest. conv</i>	671E
		<i>Quaest. conv</i>	B
Μαινόλης	Delirante, frenético	<i>Coh. ira</i>	462B
Μεθυμναῖος	Dios del vino	<i>Quaest. conv.</i>	648E
Μειλίχιος	Apaciguador, amable, persuasivo	<i>Es. carn.</i>	994A
Μελαναίγιδος	El que porta la piel de cabra negra	<i>Quaest. conv.</i>	692E
Νυκτέλιος	Nocturno	<i>E ap. Delph.</i>	389A
Ὅρσιγύναικα	Excitador de mujeres	<i>E ap. Delph.</i>	389B
		<i>Exil.</i>	607C
		<i>Quaest. conv.</i>	671C
Ἄξιος ταῦρος	sagrado/ noble toro	<i>Quaest. gr.</i>	299B
Ύγης	Dios de la humedad	<i>Is. et Os.</i>	364D
Φλειός	El que hace crecer las plantas	<i>Quaest. conv.</i>	683F
Χορεῖος	El de los coros/danzas	<i>Coh. ira</i>	462B
		<i>Quaest. conv.</i>	680B
Ὠμηστής	Que come carne cruda	<i>Coh. ira</i>	462B

<i>Vidas</i>			
ΕΠΪΤΕΤΟ	SIGNIFICADO	OBRA	REFERENCIA
Άγριώνιος	Agrionio	<i>Ant.</i>	24.5.1
Εὔιος	Del Evohé	<i>Marc.</i>	22.7
Θρίαμβος	Triambo	<i>Marc.</i>	22.7
		<i>Publ.</i>	20.3
Ίακχος	Iaco	<i>Them.</i>	15.1
		<i>Cam.</i>	19.10
		<i>Alc.</i>	34.4
		<i>Arist.</i>	27.4
		<i>Phoc.</i>	28-2-3
χαριδότης	Proporcionador de alegría	<i>Ant.</i>	24.4.5
Μειλίχιος	Apaciguador, amable	<i>Ant.</i>	24.4.5
Ωμηστής	Que come carne cruda/salvaje	<i>Ant.</i>	24.5.1
		<i>Arist.</i>	9.2.4
		<i>Pel.</i>	21.3.9
		<i>Them.</i>	13.3.5

BIBLIOGRAFÍA

- ADRADOS, F. R. (1987), «Sobre los orígenes del vocabulario ático», *Emerita* 25, 81-121.
- AGUILAR FERNÁNDEZ, R. M^a (1980), *La noción del alma personal en Plutarco*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- AGUILAR FERNÁNDEZ, R. M^a (2006), «Judaísmo y helenismo en el s. I de nuestra era», en A. Piñero (ed.), *Biblia y Helenismo: El pensamiento griego y la formación del Cristianismo*, Córdoba, 209-233.
- ALCALDE MARTÍN, C. (1999), «Usos indebidos del vino en las obras de Plutarco», en J. G. Montes Cala, M. Sánchez Ortiz de Landaluce y R. J. Gallé Cejudo (eds.), 83-92.
- AMPOLO, C. Y MANFREDINI, M. (1993), *Plutarco. Le vite di Teseo e di Romolo*, Milano.
- BABBITT, F. C. (1962), *Plutarch's Moralia*, IV, London-Cambridge-Massachusetts.
- BARRIGÓN FUENTES, C. (1999), «Las musas, Dioniso y el vino en Plutarco», en J. G. Montes Cala, M. Sánchez Ortiz de Landaluce y R. J. Gallé Cejudo (eds.), 93-103.
- BAYET, J. (1984), *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris [trad. esp. *La religión romana. Historia política y psicológica*, Madrid, por la que cito].
- BEEKES, R. S. (2010), *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden.
- BERARDI, E. (1990), «Plutarco e la religione: l'εὐσέβεια come giusto mezzo fra δεισιδαιμονία e ἀθεότης», *CCC* 11, 1990, 142-170.
- BERGK, T. (1882), *Poetae Lyrici Graeci* 4, Leipzig.
- BERNABÉ, A. (1996a), «Plutarco e l'Orfismo», en I. Gallo (ed.), *Plutarco e la religione: Atti del VI Convegno Plutarcheo* (Ravello, 29-31 maggio 1995), Napoli, 63-104.
- BERNABÉ, A. (1996b), *Poetae epici Graeci, testimonia et fragmenta, pars I edidit A. Bernabé, editio correctior*, Stuttgart y Leipzig.

- BERNABÉ, A. (1999a), «Αἶνιγμα, αἰνίττομαι: exégesis alegórica en Platón y Plutarco», en A. Pérez Jiménez, J. García López y R. Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles. Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S.*, Madrid, 189-200.
- BERNABÉ, A. (1999b), «Juegos léxicos y juegos gráficos en los textos órficos», en Τῆς φιλής τάδε δῶρα, F. R. Adrados y L. C. Pérez Castro (eds.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 457-64.
- BERNABÉ, A. (2001), «La experiencia iniciática en Plutarco», en A. Pérez Jiménez y F. Casadesús Bordoy (eds.), *Estudios sobre Plutarco: Misticismo y religiones mistericas en la obra de Plutarco. Actas del VII Simposio Español sobre Plutarco*, Madrid-Málaga, 5-22.
- BERNABÉ, A. (2002), «La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?», *RHR* 219, 401-433.
- BERNABÉ, A. (2003a), *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el Más Allá*, Madrid.
- BERNABÉ, A. (2003b), «Autour du mythe orphique sur Dionysos et les Titans. Quelques notes critiques», en D. Accorinti-P. Chuvin (eds.), *Des Géants à Dionysos. Mélanges offerts à F. Vian*, Alessandria, 25-39.
- BERNABÉ, A. (2004), *Poetae Epici Graeci Testimonia et fragmenta*, Pars. II, fasc. 1, *Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*, Monachii y Lipsiae.
- BERNABÉ, A. (2005a), «La tradizione orfica della Grecia classica al Neoplatonismo», en G. Sfameni Gasparro (ed.), *Modi di comunicazione tra il divino e l'umano*, Cosenza, 107-150.
- BERNABÉ, A. (2005b), *Poetae Epici Graeci, Testimonia et Fragmenta Pars II, Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*, fasc. 2, Monachii et Lipsiae.
- BERNABÉ, A. (2007), *Poetae Epici Graeci testimonia et fragmenta II fasc. 3, Musaeus · Linus · Epimenides · Papyrus Derveni · Indices*, Berlin-New York.
- BERNABÉ, A. (2008a), *Dioses, héroes y orígenes del mundo*, Madrid.

- BERNABÉ, A. (2008b), «El mito órfico de Dioniso y los Titanes», en A. Bernabé y F. Casadesús (coords.), 591-607.
- BERNABÉ, A. (2008c), «Las láminas de Olbia», en A. Bernabé y F. Casadesús (coords.), 537-46.
- BERNABÉ, A. (2010a), «Plutarque et l'Hymne orphique à Zeus», *Etudes Classiques* 78, 1, 37-44.
- BERNABÉ, A. (2010b), «Las Agrionias y el mito de las Miniádes. Razones de un ritual», en A. M^a González de Tobia (ed.), *Mito y Performance. De Grecia a la Modernidad*, La Plata, 361-384.
- BERNABÉ, A. (2011), *Platón y el Orfismo: diálogos entre religión y filosofía*, Madrid.
- BERNABÉ, A. (2012), «Tradiciones sobre Ariadna en la épica: de Homero a Apolonio Rodio», en G. Cerri, A.-T. Cozzoli y M. Giuseppetti (eds.), *Tradizioni mitiche locali nell'epica greca, Convegno Internazionale di studi in onore de Antoni Martina per i suoi 75 anni*, Roma, 22-23 ottobre 2009, 9-32.
- BERNABÉ, A. (2013a), «Dioniso en los documentos micénicos», en A. Bernabé, A. I. Jiménez San Cristóbal y M. A. Santamaría (coords.), 13-27.
- BERNABÉ, A. (2013b), «Dioniso en la épica griega arcaica», en A. Bernabé, A. I. Jiménez San Cristóbal y M. A. Santamaría (coords.), 29-85.
- BERNABÉ, A. (2015), «What is a katábasis? The Descent to the Netherworld in Greece and the Ancient Near East», en *Les Études classiques* 83, 15-34 (= M. Movellán Luis y J. Piquero Rodríguez (eds.), *Los pasos perdidos. Viajes y viajeros en la Antigüedad*, 2017, Madrid, 9-26).
- BERNABÉ, A. Y CASADESÚS BORDOY, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*. 2 vols., Tres Cantos (Madrid), 2008.
- BERNABÉ, A. Y JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. (2008), *Instructions for the Netherworld: the Orphic gold tablets*, Leiden.
- BERNABÉ, A., HERRERO DE JÁUREGUI, M., JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. Y MARTÍN HERNÁNDEZ, R. (eds.) (2013), *Redefining Dionysos*, Berlín-Boston.

- BERNABÉ, A., JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. Y SANTAMARÍA, M. A. (coords.) (2013), *Dioniso. Los orígenes. Textos e imágenes de Dioniso y lo dionisiaco en la Grecia Antigua*, Madrid.
- BERNABÉ, A. Y JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. (2016), «Two Aspects of the Orphic Papyrological Tradition: PGurob 1, and the Greek Magic Rolls», *comunicación presentada la International Workshop Presocratics and Papyrological Tradition, 22 septiembre de 2016*.
- BETTINI, M. (1993), «Un Dioniso di gesso. Firm. Mat. *De err. prof. rel.* 6, 1 sgg. (Orph. fr. 214 Kern)», *QUCC* 43, 103-108.
- BEZERRA DE MENESES, U. T. (1963), «Une représentation probable de Dionysos dendritès», *BCH*, 309-321.
- BIANCHI, U. (1974), «L'Orphisme a existé», *Mélanges d'histoire des religion offerts à H.-C. Puech*, Paris, 129-137 (= Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy, Leiden 1977, 187-195).
- BIANCHI, U. (1996), «Péché originel et péché antécédent», *RHR*, 1996, 117-126.
- BOULANGER, A. (1937), «L'orphisme à Rome», *RÉL* 15, 121-135.
- BOYANCÉ, P. (1965-1966), «Dionysos et Séméle», *RPAA* 38, 79-104.
- BOYANCÉ, P. (1966), «Dionysiaca, à propos d' une étude récente sur l'initiation dionysiaque», *REA* 68, 33-60.
- BOYANCÉ, P. (1993), *Le culte des muses chez les philosophes grecs: études d'histoire et de psychologie religieuses*, Paris.
- BRELICH, A. (1969), *Paidés e parthenoi*, Roma.
- BREMMER, J. N. (1984), «Greek Maenadism reconsidered», *ZPE* 55, 267-286.
- BREMMER, J. N. (2002), *The rise and fall of the afterlife : the 1995 read-tuckwell lectures at the university of bristol*, London.
- BREMMER, J. N. (2014), *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Berlín-Boston.
- BREMMER, J. N. (2016), «Imperial Mysteries», *Metis* 14, 21-34.

- BRENK, F. E. (1977), *In mist apparelled. Religious themes in Plutarch's Moralia and Lives*, Leiden.
- BRENK, F. E. (1987), «An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia», *ANRW* II 36, 1, 248-349.
- BRENK, F. E. (1994), «The origin and the return of the soul in Plutarch», en García Valdés (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas. Actas del III Simposio Internacional sobre Plutarco*, Oviedo del 30 abril al 2 de mayo de 1992, 3-24.
- BRENK, F. E. (2005), «Plutarch's Middle-Platonic God», en L. Roig Lanzillotta e I. Muñoz Gallarte (eds.), *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity*, Leiden-Boston, 71-84.
- BRENK, F. E. (1986), «In the light of the moon: Demonology in the Early Imperial Period», *ANRW* II 16, 3, 1968, 2068-2145.
- BRISSON, L. (1990), «Orphée et l'Orphisme à l'époque impériale. Temoignages et interprétations philosophiques, de Plutarque à Jamblique», *ANRW* 36.4, Berlin-New York, 2867-2931.
- BRISSON, L. (1995), *Orphée et l' Orphisme dans l' Antiquité gréco-romaine*, Aldershot.
- BROUILLETTE, X. (2014), *La Philosophie delphique de Plutarque. L' itinéraire des Dialogues pythiques*, París.
- BROUWER, H. H. J. (1989), *Bona Dea. The sources and a description of the cult*, Leiden-New York.
- BRUHL, A. (1953), *Liber Pater: origine et expansion du culte dionysiaque á Rome e dans le monde romain*, París.
- BÜHNER, J.-A. (1992), «Λευίτης, ου, ὁ Leuites levita*», en H. Balz y G. Schneider (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, II, 1998 [trad. esp. 1998, por la que cito].
- BURG, N. M. H. VAN DER (1939), Ἀπόρρητα, δρώμενα, ὄργια. *Bijdrage tot de kennis der religieuze terminologie in het Grieksch*, Amsterdam-París.
- BURKERT, W. (1977), *Orphism and Bacchic mysteries. New evidence and old problems of interpretation*, Berkeley.

- BURKERT, W. (1987a), *Griechische Religion. Der archaischen und klassischen Epoche* [trad. esp. *Religión griega arcaica y clásica*, 2007, por la que cito], Madrid.
- BURKERT, W. (1987b), *Ancient Mystery Cults*, Cambridge.
- BURKERT, W. (1997), *Homo Necans. Interpretationem altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlín [trad. esp. *Homo Necans. Interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos en la antigua Grecia*, Barcelona, 2013, por la que cito].
- BURKERT, W. (1975), «Le laminette auree. Da Orfeo a Lamponne», en ISAMG-Istituto per la Storia e l'Archeologia de la Magna Grecia (ed.), *Orfismo in Magna Grecia. Atti del XIV Convegno di studi sulla Magna Grecia*, Taranto, 6-10 octubre de 1974, Napoli, 81-104.
- CALAME, C. (1977), *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, Roma.
- CALDERÓN SÁNCHEZ, M. (2017), «Dioniso y el toro: fuentes literarias y epigráficas», *Synthesis* 24-2, 59-75.
- CANNATÀ FERA, M. (1993), «Plutarco e la Consolatio ad Apollonium», *Messana*, 15, 121-153.
- CASABONA, J. (1966), *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence.
- CASADIO, G. (1994), *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma.
- CASADIO, G. (1999), *Il vino dell'anima: storia del culto di Dioniso a Corinto, Sicione, Trezene*, Roma.
- CASADIO, G. (1991), «La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora», en Ph. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardt*, Genève, 119-155.
- CEREZO MAGÁN, M. (1994), «La superstición según Plutarco de Queronea, ¿otra forma de religión?», en M. García Valdés (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas*, Actas del III Simposio Internacional sobre Plutarco, Oviedo, 30 de abril a 2 de mayo de 1992, Madrid, 157-168.
- CHANTRAINE, P. (1968-1980), *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque. Histoire de mots*, París.

- CHIODI, S. M. (1991), «L'uso del riferimento mitologico nella filosofia del *De Iside et Osiride*», en G. D'Ippolito e I. Gallo (eds.), *Strutture formali dei Moralia di Plutarco*, Naples, 145-150.
- CHLUP, R. (2000), «Plutarch's Dualism and the Delphic Cult», *Phronesis* 45, 138-158.
- CLARK, R. J. (1979), *Catabasis Vergil and the Wisdom-Tradition*, Amsterdam.
- CLINTON, K. (1992), *Myth and Cult: The Iconography of the Eleusinian Mysteries*, Stockholm.
- COLE, S. G. (1980), «New Evidence for the Mysteries of Dionysos», *GRBS* 21, 223-238.
- COOK, A. B. (1925), *Zeus. A Study in Ancient Religion*, Volume 2, Part 1: *Zeus God of the Dark Sky (Thunder and Lightning)*, Cambridge.
- CORRENTE, P. (2013a), «Paralelos de Dioniso con divinidades indígenas de Próximo Oriente», en A. Bernabé, A. I. Jiménez San Cristóbal y M. A. Santamaría (coords.), 473-516.
- CORRENTE, P. (2013b), «Dioniso y los *dying gods*», en A. Bernabé, A. I. Jiménez San Cristóbal y M. A. Santamaría (coords.), 517-547.
- CROISSANT, F. (1974), «Delphes, Sculptures», *BCH* 98, 785-788.
- CROISSANT, F. (1980), «Les frontons du temple du IV siècle à Delphes: premiers essais de restitution», *RA*, 172-179.
- CROISSANT, F. Y MARCADÉ, J. (1972), «Sculptures des frontons du IV siècle», *BCH* 96, 887-895.
- CUMONT, F. (1929), *Les religions orientales dans le paganisme romain*, conférences faites au Collège de France, Paris.
- DARAKI, M. (1985), *Dionysos et la déesse Terre*, Paris [trad esp. *Dioniso y la diosa Tierra*, 2005, Madrid].
- DAREMBERG, E. S. Y SAGLIO, E. (1969), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, vol. 1, Graz.
- DECHARME, P. (1904), *La critique des traditions religieuses chez les grecs des origines au temps de Plutarque*, Paris.

- DETIENNE, M. (1955), «Sur la démonologie de l'ancien pythagorisme», *RHR* 155, 17-32.
- DETIENNE, M. (1977), *Dionysos mis à mort*, París, [trad. esp. *La muerte de Dionisos*, Madrid, 1983, por la que cito].
- DETIENNE, M. (1986a), «Dionysos en ses parousies: un dieu épidémique», *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la table ronde*, 24-25 mai 1984 en Roma, Rome, 53-83.
- DETIENNE, M. (1986b), *Dionysos à ciel ouvert*, París [trad. esp. *Dioniso a cielo abierto*, Barcelona, 1986, por la que cito].
- DEUBNER, L. (1932), *Attische Feste*, Berlín.
- DEUBNER, L. (1944), *Das attische Weinlesefest*, Berlin.
- DIEHL, E. (1964), *Die Hydria: Formgeschichte und Verwendung im Kult des Altertums*, Mainz.
- DÍEZ DE VELASCO, F. (1997), «Un problema de delimitación conceptual en Historia de las Religiones: La mística griega», en D. Plácido, J. Alvar, J. M. Casillas y C. Fornis (eds.), *Imágenes de la Polis, Madrid*, 407-422.
- DILLON, J. M. (2002), «Plutarch and God: Theodicy and Cosmogony in the Thought of Plutarch», en D. Frede & A. Laks (eds), *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, Leiden, 223-237.
- DODDS, E. R. (1944), *Bacchae*, Oxford [2ª ed. 1960, por la que cito].
- DODDS, E. R. (1951), *The Greeks and the Irrational*, California [trad. esp. *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1997, por la que cito].
- DÖRRIE, M. H. (1969), «Le platonisme de Plutarque», *Actes du VIII Congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, 519-530.
- DOWDEN, K. (1989), *Death and the Maiden*, London.
- DUBOIS, L. (1996), *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont*, Genève,.
- DUNAND, F. (1973), *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, Leiden.

- DURÁN LÓPEZ, M^a Á. (1999), «El mito del Gorgias en la Consolatio ad Apollonium», en M. García Valdés (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas*, Actas del III Simposio Internacional sobre Plutarco, Oviedo, 30 de abril a 2 de mayo de 1992, Madrid, 643-650.
- EDMONDS III, R. G. (1999), «Tearing apart the Zagreus Myth: a Few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin», *Classical Antiquity* 18, 35-73.
- EDMONDS III, R. G. (2013), *Redefining Ancient Orphism. A Study in Greek Religion*, Cambridge.
- FARNELL, L. R. (1909), *The Cults of the Greek States*, vol. V, Oxford.
- FAUTH, W. (1967), «Zagreus», *RE*, 2221-2283.
- FAYANT, M. C. (2014), *Hymnes Orphiques*, París.
- FERGUSON, W. S. (1938), «The Salaminioi of Heptaphylai and Sounion», *Hesperia* 7, 1, 1-74.
- FESTUGIÈRE, A. J. (1935), «Les Mystères de Dionysos», *Rev. Biblique*, 376-379 (= *Études de religion grecque et hellénistique*, París, 1972, 42-45).
- FLACELIÈRE, R. (1947), *Plutarque. Sur la disparition des oracles*, París.
- FLACELIÈRE, R. (1974), «La théologie selon Plutarque», *Mélanges Boyancé*, Roma.
- FOUCART, P. F. (1914), *Les mystères d'Eleusis*, París.
- FRAZER, J. G. (1907), *Adonis, Attis, Osiris. Studies in the History of Oriental Religion*, London.
- FRISK, H. (1960), *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg.
- FROIDEFOND, C. (2003), *Oeuvres Morales. Tome V, 2e partie, Traité 23, Isis et Osiris*, París.
- GAISFORD, T. (1848), *Etymologicum Magnum*, Oxford.
- GALLO, I. (1996), *Plutarco e la religione*, Atti del VI convegno plutarqueo, Ravello, 29-31 maggio 1995, Napoli.
- GEIGER, J. (2010), «Plutarch, Dionysus, and the God of the Jews Revisited (An Exercise in *Quellenforschung*)», en L. Van der Stockt, F. Titchener, H. G. Ingenkamp y A. Pérez Jiménez (eds.), *Gods, Daimones, Rituals, Myths and History of Religions in Plutarch's*

Works. Studies Devoted to Professor Frederick E. Brenk by The International Plutarch Society, Logan-Utah, 211-220.

GÓMEZ ESPELOSÍN, J. (1994), «Los elementos religiosos de la Vita Alexandri», en M. García Valdés (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas*, Actas del III Simposio Internacional sobre Plutarco, Oviedo, 30 de abril a 2 de mayo de 1992, Madrid, 169-171.

GRAF, F. (1974), *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin-New York.

GRAF, F. (2005), «Iacchus», *BNP*, cols. 662-663.

GRIFFITHS, J. G. (1970), *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff.

GUTHRIE, W. K. C. (1935), *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic movement*, London [trad. esp. 2003 Orfeo y la religión griega, por la que citamos].

HALLIDAY, W. R. (1928), *The Greek Questions of Plutarch*, New York [2ª ed. 1975, por la que cito].

HANI, J. (1972), *Plutarque, Consolation à Apollonios*, Paris.

HANI, J. (1975), «Le mythe de Timarque chez Plutarque et la structure de l'extase», *RÉG* 88, 419-423.

HANI, J. (1980), *Oeuvres Morales de Plutarque*, VIII, Paris.

HARRISON, J. E (1903), «Mystica vannus Iacchi», *JHS* 23, 292-324.

HARRISON, J. E. (1912), *Themis. A Study of Social Origins of Greek Religion*, Cambridge.

HARRISON, J. E. (1922³), *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge.

HARTMAN, J. (1913), «Ad Plutarchi moralia annotationes criticae (Continued)», *Mnemosyne* 41, new series, 64-381.

HENRICHS, A. (1982), «Changing Dionysiac Identities», en B. F. Meyer y E. P. Sanders (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition. Volume three. Self-Definition in the Graeco-Roman World*, Londres, 137-160.

HERRERO DE JÁUREGUI, M. (2008), «Orfismo en Roma», en A. Bernabé y F. Casadesús (coords.), 1383-1410.

- HIRSCH-LUIPOLD, R. (2014), «Religion and Myth», en M. Beck (ed.), *A Companion to Plutarch*, Oxford, 163-176.
- HOLLANDER, H. W. (1992), «Λευί(ς) Leui(s) Leví*», en H. Balz y G. Schneider (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, II [trad. esp. 1992, por la que cito].
- HOPFNER, TH. (1940), *Über Isis und Osiris*, Hildesheim.
- IERANÒ, G. (1997), *Il ditirambo di Dioniso: le testimonianze antiche*, Pisa.
- JACCOTTET, A.-F. (2003), *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques, ou, la face cachée du dionysisme*, 2 vols., Zürich.
- JACCOTTET, A.-F. (2006a), «Les mystères dionysiaques à l'époque romaine», *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, Section des sciences religieuses 114, 235–239.
- JACCOTTET, A.-F. (2006b), «Un dieu, plusieurs mystères? Les différents visages des mystères dionysiaques», in C. Bonnet *et al.* (eds), *Religions orientales – culti misterici*, Stuttgart, 219-230.
- JACCOTTET, A.-F. (2016), «Les mystères dionysiaques pour penser les mystères antiques?», *Metis* 14, 75-94.
- JACOBY, F. (1955), *Fragmente der griechischen Historiker*, Leiden.
- JEANMAIRE, H. (1951), *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, París [1978].
- JEANMAIRE, H. (1978), *Dionysos: histoire du culte de Bacchus ; l'orgiasme dans l'antiquité et les temps modernes, origine du théâtre en Grèce, orphisme et mystique dionysiaque, évolution du dionysisme après Alexandre*, Paris.
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. (2001), «El concepto de τελετή en Plutarco», en A. Pérez Jiménez y F. Casadesús Bordoy (eds.), *Estudios sobre Plutarco: Misticismo y religiones mistericas en la obra de Plutarco*, Madrid-Málaga, 143-153.
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. (2002), *Rituales órficos*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. (2008), «Orfismo y dionisismo», en A. Bernabé - F. Casadesús (eds), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Madrid, 697-727.
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. (2009), «Dioniso Melanégida», en J. F. González Castro *et al.*

- (eds.). *Perfiles de Grecia y Roma*. Actas del XII Congreso Español de Estudios Clásicos, Madrid, vol. 1, 621-629.
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. (2011), «Fiestas dionisiacas», en E. Calderón Dorda y A. Morales Ortiz (eds.), *Eusebeia. Estudios de religión griega*, 169-196.
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. (2012), «Iacchus in Plutarch», en L. Roig Lanzillotta e I. Muñoz Gallarte (eds.), 125-135.
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. (2013), «The Sophoclean Dionysos», en A. Bernabé, M. Herrero, A. I. Jiménez San Cristóbal y R. Martín (eds.), 272-300.
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. (en prensa), «Vides, viñas y el Más Allá», en J. Piquero, P. de Paz y S. Planchas (eds.), *Nunc est Bacchandum. Homenaje a Alberto Bernabé*, Madrid.
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. (en prensa), «Dioniso omestes: de Alceo a Plutarco».
- JONES, C. P. (1967), «The Teacher of Plutarch», *Harv. Stu. Ph.* 71, 205-211.
- KANNICHT, R. Y SNELL, B. (1981), *Tragicorum Graecorum Fragmenta (TrGF), Vol. 2, Fragmenta adespota*, Göttingen.
- KERÉNYI, K. (1976), *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*, München [trad. esp. *Dionisos. Raíz de la vida indestructible*, 1998, Barcelona, por la que cito].
- KERN, O. (1900), *Inscripfen von Magnesia*, Berlín.
- KERN, O. (1914), «Iacchus», *RE* IX₁, cols. 614-622.
- KOCK, T. (1880-1888), *Comicorum Atticorum Fragmenta (CAF)*, Leipzig.
- LADA-RICHARDS, I. (1999), *Initiating Dionysus. Ritual and theatre in Aristophanes' Frogs*, Oxford.
- LEÃO, D. F. (2012), «The Eleusinian Mysteries and the Political Timing in the Live of Alcibiades», en L. Roig Lanzillotta e I. Muñoz Gallarte (eds.), 181-192.
- LINFORTH, I. M. (1941), *The Arts of Orpheus*, Berkeley, 307-364.
- LIPINSKI, E. (1987), «Leví», en Centre: Informatique et Bible. Abbaye de Maredsous (coors.), *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Barcelona.
- MANNHARDT, W. (1875), *Wald- und Feldkulte*, Berlín.

- MARTÍN GARCÍA, F. (1987), *Plutarco. Obras morales y de costumbres (Moralia). IV Charlas de sobremesa*, Madrid.
- MARTÍN, R. (2013), *Dioniso en los primeros mitógrafos griegos*, en A. Bernabé, A. I. Jiménez San Cristóbal y M. A. Santamaría, 195-215.
- MASTANDREA, P. (1979), *Un neoplatonico latino: Cornelio Labeone. Testimonianze e frammenti*, Leiden.
- MÉAUTIS, G. (1932), «Plutarque et l'orphisme», en *Mélanges G. Glotz*, Paris, 575-585.
- MÉAUTIS, G. (1950), «Le mythe de Timarque», *REA* 52, 201-211.
- MELBER, J. (1885), «Über die Quellen und den Wert der Strategemsammlung Polyäens», *Iahnii Anual, Suppl. XIV*, Leipzig, 419-688.
- MERKELBACH, R. (1988), *Die Hirten der Dionysos*, Stuttgart.
- MIKALSON, J. D. (1975), *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*, Princeton.
- MOMMSEN, A. (1898), *Feste der Stadt Athen im Altertum : geordnet nach Attischem Kalender*, Leipzig.
- MONTES CALA, J. G., SÁNCHEZ ORTIZ DE LANDALUCE, M Y GALLÉ CEJUDO, R. J. (1999), *Plutarco, Dioniso y el vino*, Actas del VI Simposio español sobre Plutarco, Cádiz, 14-16 de mayo de 1998, Sociedad Española de Plutarquistas, Madrid.
- MOULINIER, L. (1955), *Orphée et l'orphisme a l'époque classique*, Paris, 68.
- MOVELLÁN LUIS, M. Y PIQUERO RODRÍGUEZ, J. (eds.) (2017), *Los pasos perdidos. Viajes y viajeros en la Antigüedad*, Madrid.
- MÜLLER, C. (1851), *Fragmenta Historicorum Graecorum (FrHG)*, Band IV, París.
- MUÑOZ GALLARTE, I. (2008), «El judaísmo en las *Vitae* y *Moralia* de Plutarco», en A. G. Nikolaidis (ed.), *The Unity of Plutarch's Work*, Berlin-New York, 815-830.
- MURI, W. (1976), «ΣΥΜΒΟΛΟΝ Wort- und sachgeschichtliche Studie», en *Griechische Studien. Ausgewählte Wort- und sachgeschichtliche Forschungen zur Antike*, Basel, 1-44.
- MYLONAS, G. E. (1961), *Eleusis and the Eleusinian mysteries*, Princeton.
- NIETO IBÁÑEZ, J. M. (1999), «Dioniso ¿dios judío?. Plutarco, *Quaestiones convivales* 4.6.»,

- en J. G. Montes, M. Sánchez y R. J. Gallé (eds.), 327-336.
- NILSSON, M. P. (1906), *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen*, Leipzig.
- NILSSON, M. P. (1925), *A History of Greek Religion*, Oxford [trad. esp. *Historia de la religión griega*, Buenos Aires, 1961, por la que cito].
- NILSSON, M. P. (1957), *The Dionisiac mysteries of the Hellenistic and Roman age*, Lund.
- NILSSON, M. P. (1941), *Geschichte der griechischen Religion*, 2 vol., Munich, [reed. 1992, por la que citamos].
- NOCK, A. D. (1928), «Early Gentile Christianity and its Hellenistic background», en A. E. J. Rawlinson (ed.), *Essays on the Trinity and the Incarnation by the Members of the Anglican Communion*, London-New York-Longmans-Green, 53-156.
- NORDEN, E. (1924), *Die Geburt des Kindes*, Leipzig.
- OTTO, W. F. (1933), *Dionysos. Mythos und Kultus*, Frankfurt (trad. esp. *Dioniso. Mito y culto*, Madrid 1997, por la que cito).
- PAGE, D. L. (1962), *Poetae Melici Graeci (PMG)*, Oxford.
- PAILLER, J. M. (1995), *Bacchus: figures et pouvoirs*, París: Les Belles Lettres.
- PARKE, H. W. Y WORMELL, D. E. W. (1956), *The Delphic Oracle. Vol. I, The history*, Oxford.
- PARKE, H. W. (1997), *Festivals of the Athenians*, Londres.
- PAULY, A. - WISSOWA, G. (1893-), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart.
- PAYNE, H. (1931), *Necrocorinthia: a study of Corinthian art in the Archaic period*, Oxford.
- PELLING, B. R. (1999), «‘Making Myth Look like History’: Plato in Plutarch’s Theseus-Romulus», in A. Pérez Jiménez, J. García López y R. M^a Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles. Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S.* (Madrid-Cuenca, 4-7 de mayo de 1999), Madrid.
- PÉPIN, J. (1976), *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les conestations judéo-chrétiennes*, Paris.

- PÉREZ JIMÉNEZ, A. (1985), *Plutarco. Vidas paralelas I: Teseo-Rómulo, Licurgo-Numa*, Madrid.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A. (2000), «Perfiles humanos de un héroe», en V. Pirenne-Delforge y E. Suárez de la Torre (eds.), *Héros et Héroïnes dans les mythes et les cultes Grecs, Actes du colloque organisé à l'Université de Valladolid*, du 26 au 29 mai 1999, 229-240.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A. Y CASADESÚS BORDOY, F. (eds.), *Estudios sobre Plutarco: Misticismo y religiones mistéricas en la obra de Plutarco* (Actas del VII Simposio Español sobre Plutarco, Palma de Mallorca, 2-4 de noviembre de 2000), Madrid-Málaga, 2001.
- PÉREZ LARGACHA, A. (1990), «El mito de Isis y Osiris en Plutarco», en A. Pérez Jiménez y G. del Cerro Calderón (eds.), *Estudios sobre Plutarco: obra y tradición* (Actas del I Simposio español sobre Plutarco, Fuengirola 1988, Málaga, 195-201.
- PICKARD-CAMBRIDGE, A. (1927), *Dithyramb, Tragedy, and Comedy*, Oxford.
- PICKARD-CAMBRIDGE, A. (1953), *The Dramatic Festivals of Athens*, Oxford.
- PIÉRART, M. (1996), «Le tombeau de Dionysos à Delphes», en C. Bodelot et al. (eds.), *Ποικίλα: Hommage à Othon Scholer*, Luxembourg, 137-154.
- PINNOY, M. (1990), «Plutarque et l'orphisme», *AnSoc* 21, 201-214.
- PIQUERO, J., DE PAZ, P. Y PLANCHAS, S. (2019), *Nunc est Bacchandum. Homenaje a Alberto Bernabé*, Madrid.
- PLANCHAS GALLARTE, S. (en prensa), «Interpretations of Dionysus Ἴσοδαίτης in an orphic ritual (Plutarch, *E ap. Delph.* 389A)», en L. Roig Lanzillota y R. Hirsch-Luipold (eds.), *Plutarch and the Ancient Religious Landscape: Paganism, Christianity, Gnosis, and Mystery Cults*, Brill's Plutarch Studies.
- POKORNY, J. (1959-1969), *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, vol. 2, Bern.
- POLAND, F. (1909), *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, Leipzig.
- Pordomingo Pardo, F. y Fernández Delgado, J. A. (1995), *Plutarco. Obras morales y de costumbres (Moralia), VI: Isis y Osiris. Diálogos píticos*, Madrid.
- PORRES, S. (2013a), «Dioniso en la lírica griega arcaica», en A. Bernabé, A. I. Jiménez San Cristóbal y M. A. Santamaría (coords.), 117-193.

- PORRES, S. (2013b), «Maenadic Ecstasy in Greece: Fact or Fiction?», en A. Bernabé, M. Herrero de Jáuregui, A. I. Jiménez San Cristóbal y R. Martín (eds.), 159-184.
- PORRES, S. (2014), *Dioniso en la poesía lírica griega*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, (<http://eprints.ucm.es/24575/1/T35156.pdf>).
- PRIVITERA, G. A. (1965), «I rapporti di Dioniso con Posidone in età micenea», *StudUrb* 39 n.s. B1, 180-238.
- PUGLIESE CARRATELLI, G. (1975), «Sulla lamina orfica di Hipponion», *PP* 30, 1975, 226-231.
- PUGLIESE CARRATELLI, G. (1988), «L'orfismo in Magna Grecia», *Magna Grecia III, Vita religiosa e cultura letteraria, filosofica e scientifica*, Milán, 159-170.
- RAPP, A. (1872), «Die Mänade im griechischen Cultus, in der Kunst und Poesie», *RhM* 27, 1-22, 562-611.
- RAPP, A. (1882), *Die Beziehungen des Dionysoskultes zu Thrakien und Kleinasien*, Stuttgart.
- RE, R. DEL (1953), «Plutarco e gli Ebrei», *Rassegna Mensile di Israel* 19, 11, 483-499.
- RICCIARDELLI, G. (2000), *Inni orfici*, Milano.
- RICCIARDELLI, G. (2008), «Los himnos órficos», en A. Bernabé y F. Casadesús (coords.), 325-348.
- RIEDWEG, CH. (1987), *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin-New York.
- ROBERTSON, N. (2015), «The Ancient Mother of the Gods. A missing Chapter in the History of Greek Religion», en E. N. Lane (ed.), *Cybele, Attis and Related Cults: Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, Leiden-New York, 239-304.
- ROHDE, E. (1903), *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Toronto [trad. esp. *Psiche: el culto de las almas y la creencia en la inmortalidad de los griegos*, Madrid, 1942, por la que cito].
- ROIG LANZILLOTTA, L. (2012), «Plutarch's idea of God in the Religious and Philosophical Context of Late Antiquity», en L. Roig Lanzillotta e I. Muñoz Gallarte (eds.), 137-150.

- ROIG LANZILLOTTA, L. Y MUÑOZ GALLARTE, I. (eds.), *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity*, Leiden-Boston, 2012.
- ROUX, J. (1972), *Euripide. Les Bacchantes*, II.
- RUDHARDT, J. (2002), «Les deux mères de Dionysos, Perséphone et Sémélé, dans les Hymnes orphiques», *RHR* 219, 4, 483-501.
- RUIZ DE ELVIRA, A. (1975), *Mitología clásica*, Madrid.
- SAGLIO, E. (1969), «Bona Dea», en Ch. Daremberg y E. Saglio (eds.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, vol. 1, 726-726.
- SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, C. Y CABRERA BONET, P. (eds.), *En los límites de Dioniso. Actas del simposio celebrado en el Museo Arqueológico Nacional*, Madrid, 20 de junio de 1997, 1998.
- SANTAMARÍA ÁLVAREZ, M. A. (2008), «Orfeo y el orfismo en los poetas helenísticos», en A. Bernabé y F. Casadesús (coords.), 1339-82.
- SANTAMARÍA ÁLVAREZ, M. A. (2013), «The term Βάκχος and Dionysos Βάκχιος», en A. Bernabé, M. Herrero, A. I. Jiménez y R. Martín (eds.), 38-57.
- SANTAMARÍA ÁLVAREZ, M. A. (2014), «El descenso de Dioniso al Hades en busca de su madre», en J. Redondo y R. Torné Teixidó (eds.), *Apocalipsi, catàbasi i mil·lenarisme a les literatures antigues i la seua recepció*, Àmsterdam, 217-240.
- SAPERRE, A. (2015), «Sentidos y usos del mito en la obra biográfica de Plutarco», *Myrtia* 30, 77-98.
- SCARPI, P. Y FONDAZIONE LORENZO VALLA DI ROMA (2002), *Le religioni dei misteri. Vol I: Eleusi, Dionisismo, Orfismo*, Roma.
- SCARPI, P. Y FONDAZIONE LORENZO VALLA DI ROMA (2004), *La religioni dei misteri. Vol. II: Samotraccia, Andania, Iside, Cibeles Attis, Mitraismo*, Roma.
- SCHUDDEBOOM, F. L. (2009), *Greek Religious Terminology – Telete & Orgia. A Revised and Expanded English Edition of the Studies by Zijderveld and Van der Burg*, Leiden.
- SCHÜRER, E. (1979), *The History of the Jewish people in the age of Jesus Christ*, Edimburgo.

- SEAFORD, R. (1996), *Euripides. Bacchae. Introduction, Translation, and Commentary*, Warminster.
- SEAFORD, R. (1986), «Immortality, salvation and the elements», *HSCPh* 1986, 1-26.
- SEAFORD, R. (2006), *Dionysos*, Oxford.
- SEEBERG, A. (1971), «Corinthian Komos Cases», *BICS* Suppl. 27.
- SIMÕES RODRIGUES, N. (2005), «Plutarco e o judaísmo», en M. Jufresa Muñoz *et alii* (eds.), *Plutarc a la seva època, paideia i societat*, Barcelona, 431-438.
- SIMON, E. (1983), *Festivals of Attica: an archeological commentary*, Madison.
- SOKOLOWSKI, F. (1943), *Encore sur le décret de Ptolomée Philopator*, *Journal of Juristic Papyrology*, Warsaw.
- SOREL, R. (1995), *Orphée et l'orphisme*, Paris.
- SOREL, R. (2005), «Dionysos», en J. Leclant (dir.), *Dictionnaire de l'Antiquité*, 691-694.
- SOURY, G. (1942), *La démonologie de Plutarque*, Paris.
- STEFANI, E. L. DE (1909-1920), *Etymologicum Gudianum*, Leipzig.
- STERN, M. (1976), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Vol. 1: *From Herodotus to Plutarch*, Jerusalem.
- SUÁREZ DE LA TORRE, E. (1999), «Dioniso y el dionisismo en Plutarco», en J. G. Montes Cala, M. Sánchez Ortiz de Landaluce y R. J. Gallé Cejudo (eds.), 29-55.
- SUÁREZ DE LA TORRE, E. (1998), «Cuando los límites se desdibujan: Dioniso y Apolo en Delfos», en C. Sánchez Fernández y P. Cabrera Bonet (eds.), 17-28.
- THOMSON, G. (1916), *Aeschilus and Athens. A Study in the Social Origins of Drama*, London.
- TITCHENER, J. B. (1971), *Plutarchi Moralia*, Vol. II, Leipzig.
- TORRACA, L. (1994), «Il problema del male nella teologia plutarchea», en M. García Valdés (ed.), 205-222.
- TORTORELLI GHIDINI, M. (2013), «Dionysos versus Orpheus?», en A. Bernabé, M. Herrero de Jáuregui, A. I. Jiménez San Cristóbal, R. Martín Hernández (eds.), 144-158.
- TOUTAIN, J. (1900), «Liber Pater», en C. Daremberg y E. Saglio (dirs.), 1189-1191.

- TSEKOURAKIS, D. (1986), «Orphic and pythagorean views on vegetarianism in Plutarch's *Moralia*», en F. E. Brenk e I. Gallo (eds.), *Miscellanea Plutarchea*, Ferrara, 127-138.
- TSEKOURAKIS, D. (1987), «Pythagoreanism or Platonism and Ancient Medicine? The reasons for vegetarianism in Plutarch's *Moralia*», *ANRW* II 36, 1, 366-393.
- TURCAN, R. (1958), «Dionysos Dimorphos. Une illustration de la théologie de Bacchus dans l'art funéraire», *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 70, 243-293.
- TURCAN, R. (1959), «L'âme-oiseau et l'eschatologie orphique», *RHR*, 33-40.
- TURCAN, R. (1986), «Bacchoi ou Bacchants? De la dissidence des vivants à la ségregation des morts», *L'association Dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la Table ronde de l'École Française de Rome*, Rome, 227-246.
- TURCAN, R. (1988), «Bona Dea et la Mère ineffable de Dionysos (Plut. *Caes.* 9)», en D. Porte-J.P. Néraudau (ed.), *Hommages à Henri Le Bonniec. Res Sacrae*, Bruxelles, 428-440.
- TURCAN, R. (1992), «L'élaboration des mystères dionysiaques à l'époque hellénistique et romaine: de l'orgasme à l'initiation», en A. Moreau (ed.), *L'Initiation: les rites d'adolescence et les mystères, Actes du Colloque International de Montpellier 11-14 avril 1991*, I, Montpellier, 215-233.
- TURCAN, R. (2004), *Liturgies de l'initiation bacchique à l'époque romaine: (Liber). Documentation littéraire, inscrite et figurée*, Paris.
- USENER, H. (1898), «Göttliche Synonyme», *RhM* 53, 329-379 (= *Kleine Schriften*, IV, Leipzig 1912-1913, 259-306).
- VAELLO RODRÍGUEZ, M. V. (2017), *Epigrafía dionisiaca en época clásica*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid (<https://eprints.ucm.es/45405/1/T39376.pdf>).
- VALDÉS GUÍA, M. (2008), *El nacimiento de la autoctonía ateniense: cultos, mitos cívicos y sociedad de la Atenas del s. VI a.C.*, Madrid, 2008.
- VALGIGLIO, E. (1988), *Divinità e religione in Plutarco*, Genova.

- VELA TEJADA, J. Y MARTÍN GARCÍA, F. (1991), *Eneas el táctico: Poliorcética. Polieno: Estratagemas*, Madrid.
- VERNIÈRE, Y. (1977), *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, Paris.
- VERNIÈRE, Y. (1986), «Initiation et eschatologie chez Plutarque», in J. Riès (ed.), *Les rites d'initiation*, Louvain-La-Neuve, 335-352.
- VERNIÈRE, Y. (1989), «Nature et fonction des démons chez Plutarque», in J. Ries (ed.), *Anges et démons*, Louvain-la Neuve, 241-251.
- VERSNEL, H. S. (1972), «Ἰακχος. Some Remarks Suggested by and Unpublished lekythos in the Villa Giulia», *Talanta* 4, 23-38.
- VERSNEL, H. S. (1990), *Inconsistencies in Greek and Roman Religion I. Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three studies in Henotheism*, Brill, Leiden - New York - København - Köln.
- VIDAL-NAQUET, P. (1991), *Le chasseur noir. Formes de pensées et formes de société dans le monde grec*, Paris.
- VOIGT, E. M. (1971), *Sappho et Alcaeus*, Amsterdam.
- VOIGT, F. A. (1885), «Dionysos», en W. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, 1028-1089.
- WAMBACQ, B. N. (1947), *L'épithète divine Jahvè Sebaot. Étude philologique historique et exégétique*, Paris.
- WEBSTER, H. (1908), *Primitive Secret Societies Study in Early Politics and Religion*, New York.
- WEBSTER, T. B. L. (1966), «The Myth of Ariadne from Homer to Catullus», *Greece & Rome*, vol. 13, 1, 22-31.
- WENIGER, L. (1876), *Über das Kollegium der Thyiaden von Delphi*, Eisenach.
- WEST, M. L. (1966), *Hesiod. Theogony*, Oxford.
- WEST, M. L. (1975), «Zum neuen Goldblättchen aus Hipponion», *ZPE* 18, 229-36.

- WEST, M. L. (1982), «The orphics of Olbia», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 45, 17-29.
- WEST, M. L. (1983), *The Orphic Poems*, Oxford.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON (1932), *Der Glaube der Hellenen*, Berlin.
- WILLETTS, R. F. (1962), *Cretan Cults and Festivals*, London.
- WYTTEBACH, D. (1962), *Lexicon Plutarcheum*, 2 vols., Georg Olms Hildesheim.
- ZIEGLER, K. (1951), «Plutarchos», *RE* 21-1.
- ZIEHEN, L. (1942), «Oscoforia», *RE* 18.2, 1537-1543.
- ZUNTZ, G. (1963), «Once More: The So-called 'Edict of Philopator on the Dionysiac Mysteries», *Hermes* 91, 228-239.

